المسيحيّة والحداثة

الحوار في الغرب والنزاع في الشرق؟

الأب سليم دكّاش اليسوعيّ[1]

إنّ موضوع الحداثة موضوع معقّد التعقيد الشديد، لا من حيث أشكاله الخارجيّة فقط، بل من حيث مضمونه الداخليّ وأسسه الفكريّة والنفسيّة التي نسّيها الأسس العلمانيّة القائمة على العقلانيّة، ولا تعود إلى الدينيّات إلاّ بصورة جزئيّة أو هامشيّة. والعلاقة بين الحداثة والمسيحيّة بدأت علاقة متوتّرة، شاقّة وصعبة، ثمّ تحوّلت إلى علاقة حوار وجوار، دون أن تصل بعد إلى علاقة سلام دائم في إطار من الوضوح والثبوت. وإذا كانت هذه العلاقة تخصّ المسيحيّة والحداثة في الغرب، فماذا نستطيع أن نقول عن هذه العلاقة في لبنان أو الشرق؟ في هذه الصفحات، سنسعى إلى رؤية عامّة لبعض المفاهيم الأساسيّة دون أن يكون من المستطاع إيفاء الموضوع حقّه بالكامل نظرًا إلى اتّساعه وتنوّع دقائقه وحيثيّاته. سوف تشمل مطالعتنا العناوين التالية بعد هذه المقدّمة.

أوّلاً: مفهوم الحداثة كما صاغه التاريخ الغربيّ، في أربع ثورات متدخلة أو متلاحقة، من الثورة العلميّة إلى الثورة الصناعيّة، وبروز العلمانيّة وحقوق الإنسان كطريق للتقدّم.

ثانيًا: الحوار الصعب بين الحداثة والمسيحيّة من خلال مقولة العلمنة.

---

[1] رئيس تحرير مجلّة المشرق.

وثالثًا: حالة الحداثة والمسيحيّة في الشرق، انطلاقًا من عصر النهضة وحتّى اليوم.

١ ـ مفهوم الحداثة

إنّ الخوض في الحداثة سرعان ما يتحوّل إلى مجابهة بين أوهام من هنا وهنالك، وبين معارف مجتزأة وتأويلات لا أساس لها. فهل كلمة «حديث» أو «حداثة» هي طابع نضعه على بضعة قرون من التاريخ أمْ أنّها تدلّ على تحوّل عميق للثقافة وفي الثقافة، أي لعلاقاتنا بالطبيعة والإنسان ولتصوّرنا أو تصوّراتنا لِمَا هو إلهيّ؟

في الواقع، أنّ كلمة «حديث» أو عبارة «حداثة» تشير إلى ما هو حاصلٌ بعد تحوّلٍ جذريّ، وهي تنطبق على الإنسان ومحيطه على حدٍّ سواء. فالعالم الحديث هو ذلك العالم الذي نشأ في فترة معيّنة من التاريخ وهو قد خلِفَ العالم الزراعيّ وذهنيّة هذا العالم وتصرّفاته وتصوّراته، والعالم الحديث يعني أنّ رؤية جديدة، مختلفة عن سابقتها، قد ظهرت وأصبحت موجّهةً للعالم والإنسان. فالحداثة تؤثّر على الإنسان أوّلاً، ثمّ على الإطار الذي يعيش فيه الإنسان وعلى محيط الإنسان. إنّه منطق جديد يوجّه التاريخ، ويؤسّس إطارًا معنويًّا دلاليًّا لا وجود له في الماضي، إنّه منطق رؤية جديدة للعالم. أصبح الإنسان حديثًا ويشار إليه بهذا الوصف عندما أخذ يعيش في عالم مختلفٍ عن عالم الأمس ولا بُدَّ أن يواجهه بأساليب ومناهج تختلف عن السابق.

إنّ الإنسان، وعالم الإنسان، أصبحا حديثَين أو هما دخلا في مرحلة الحداثة بعد أربع ثورات متلاحقة ومتشابكة ومتكاملة في عوالم الفيزياء والسياسة والثقافة والاجتماع. فبعد هذه الثورات، تغيّر وجه العالم بشكل لم يعد من الممكن التعرّف عليه، وأخذ الإنسان يدرك ذاتيّته ويدرك عالمه بموجب هذا المنطق الجديد، منطق الثورات المتلاحقة.

إنّ الدخول في عالم الحداثة لم يحصل بين ليلةٍ وضحاها، وإدراك رؤية العالم الجديدة لم يتوصّل إليه الإنسان سريعًا. فالفيزياء، كعلمٍ وممارسة، هي التي

أطلقت عمليّة التبدُّل، إلاّ أنّ الثورة التي حرّكها إسحاق نيوتن (١٦٤٢ - ١٧٢٧) في عالم الفيزياء، سبقتها أزمة نظريّة فكريّة عميقة، محورها علاقة الطبيعة بذاتها، والإنسان بذاته والطبيعة وبالله. فالثورات الأربع التي تحقّق من خلالها الانتقال إلى مرحلة الحداثة هي التالية: الثورة العلميّة، والثورة السياسيّة، والثورة الثقافيّة وأخيرًا الثورة التقنيّة والصناعيّة. فكلّ واحدة من هذه الثورات تتضمّن مراحل معيّنة، ومن الممكن أن تتحقّق واحدة من هذه الثورات دون أن يتمّ هضم الأخرى أو تحقيقها. ومرادنا في هذا التحليل هو الوصول إلى رؤية شاملة لكلّ من هذه الثورات، بطريقة يمكن معها استقراء المنطق الجديد، منطق العالم الجديد، الذي هو في أساس الحداثة(١).

أ ـ الثورة العلميّة

أطلق نيوتن الثورة العلميّة وأوضح عمليّة الطلاق بين رؤية العالم القديم ورؤية الحديث، عندما عرض نظريّته في قوانين الجاذبيّة الكونيّة. فهذا الاكتشاف العلميّ النظريّ كانت له نتائج هامّة: فمن الطبيعة التي يحكمها مباشرة قانون الله وملائكته، نصل إلى طبيعة تحكم نفسها بنفسها، ومن طبيعة تعبّر عن مشيئة الله وقضائه، وترتّل أمجاد الربّ، ننتقل إلى طبيعة ميكانيكيّة كونيّة لا تعبّر عن شيء إلاّ عن حتميّة قوانينها وذاتيّة نظامها.

كان الإنسان، قبل عمليّة الطلاق بين الطبيعة ومنشئها، وسيطًا بين الطبيعة وما هو إلهيّ في عالم منتظم ومنظِّم، في عالم خلقه الله المدبّر خلقًا مكينًا متينًا. فنظام العالم هو في الواقع نظام رمزيّ، يتكلّم الله بواسطته إلى العالم. إنّ الكون في تصوُّر القرون الوسطى هو المجال الذي يتيح التعبير رمزيًّا، كما أنّ قسمَي العالم الإنسانيّ والفيزيائيّ ـ أي القسم المادّيّ والقسم الروحيّ ـ يشكّلان وحدة عضويّة. فالطبيعة، في هذا المنظور، هي واقعٌ يحيل إلى واقعٍ آخر، والإنسان هو الوسيط بين

---

(١) القسم الأوّل من هذه المطالعة يقتبس أفكاره حول مفهوم الحداثة من كتاب:
Abel Jeannière, *les fins du monde*, Aubier.
ومن مقالته في مجلّة: *Etudes*, Qu'est-ce que la modernité? p. 499, 1990

الطبيعة والخالق، لأنه يجمع ما بين المنظور واللامنظور، بين المحسوس واللامحسوس والمادّة والروح. والواقع أنّ هذه الثقافة الرمزيّة ما زالت متأصّلة في تقاليد فكريّة ترى أنّ أساس الكائن هو في واقع يتجاوزه، من خلال علاقة تربطه بآفاق أخرى من الواقع.

إنّ وحدة الكون الرمزيّة خلفها عالم مجزّأ، انفصل فيه الإنسان عن طبيعةٍ لها قوانينها ونظامها. فالكون، في ماديّته ومختلف أشكاله، يظهر، بحسب تصوُّر الثورة العلميّة، كعالم منظّم تنظيمًا ميكانيكيًا، يخضع لحتميّة معيّنة على الإنسان المفكّر أن يكتشف حساباتها الخاصّة. فالعالم لم يعدْ ذلك الكتاب الوسيع الذي تقرأ على صفحاته معجزاتٍ إلهيّة، بل هو ذلك الكائن الآلي الذي يحرّك نفسه بنفسه، ويخضع لميكانيكيّته. فالقوانين الطبيعيّة تفرّغ العالم من رمزيّته القديمة والسماوات لم تعد تُكلّم إلاّ نفسها، في حين أنّ صاحب المزامير كان يقول: «السماوات تنطق بمجد الله...»[1].

أمّا بليز باسكال العالِم والمفكّر، الذي عاش في الحداثة وعمل لها، كان يقول: «إنّ الصمت الأبديّ لهذه المساحات اللامتناهية يخيفني...».

إنّ هذه الثورة هي مزدوجة وتتناول دور علم الرياضيّات ودائرته. فالعالم، بكامله، يخضع لقوانين علم الرياضيّات. فالعالِم نيوتن لم يكن قادرًا أن يعبّر عن فكره وأن يصوغ القوانين الجديدة للطبيعة لو لم يكن في يده أداة علميّة، هي علم الرياضيّات، وكان عليه أن يكتشف الحساب اللامتناهي في الصغر، وقد طوّره لايبنتز (١٦٤٦ - ١٧١٦) لاحقًا.

هذه الثورة العلميّة كان لها أطوارها في تاريخ الحداثة، حيث حصلت قفزات نوعيّة، أهمّها مع بيار سيمون لابلاس، الفلكيّ وعالم الرياضيّات والفيزيائيّ الفرنسيّ (١٧٤٩ - ١٨٢٧)، صاحب الفرضيّة الكونيّة، التي عرض فيها أنّ النظام الشمسيّ صادر عن سديم في حالة دوران مستمرّ، ومع ألبرت أينشتاين، الفيزيائيّ الألمانيّ (١٨٧٩ - ١٩٥٥)، صاحب النظريّة في النسبيّة التي

(١) المزمور التاسع عشر، الآية الأولى.

طبعت العلم الحديث بطابعها وعادلت بين الكُتلَة والشحنة. فالحتميّة هي القاعدة، إلاّ أنّ الكون سقط ثانيةً في حدود اللامتناهي، ومع بروز الفيزياء الكمّيّة تنتقل من الحتميّة إلى الاحتماليّة، دون أن يتخلّى الكون شيئًا من استقلاليّته، ودون أن تكون هذه الفيزياء قد لاقت الإجماع في وسط العلماء. أمّا ما حدث في عالم علم الرياضيّات، من حساب اللامتناهي في الصغر، وإدخال المنطق في الرمزيّة الرياضيّة فإنّه أوصل هذا العلم إلى أزمة الأساسات والمبادئ.

إنّ الفكر الفيزيائيّ الرياضيّ عرف مرحلتَين متعارضتَين التعارض الواضح، إلاّ أنّ بين المرحلة الأولى والثانية ما هو أساسيّ: تأكيد استقلاليّة العالم الفيزيائيّ ووحدة الإنسان وعزلته في مواجهة الطبيعة. ففي جوّ الحماسة والنشوة الذي ميّز الاكتشافات، جاءت المرحلة الأولى مؤلّهة للعلم وشديدة الوضعيّة، وسعى المنهج الوضعيّ للوصول إلى علم شموليّ وإلى العلم الكامل، وتصوّر العلم نفسه منزّهًا عن الخطأ وقادرًا أن يصل إلى المعرفة الشاملة والوضعيّة للإنسان وعالمه وإلى تطوّر يحقّق السعادة المثلى. إلاّ أنّ وصول هذا العلم نفسه إلى نتيجة أكيدة بأنّه من المستحيل الوصول إلى نظام شامل متكامل شكّل محنة قاسية للعلم نفسه ودفع العلم إلى الانكفاء إلى ما هو منهجيّ وإلى ضبط ما هو احتماليّ، وذلك في الفيزياء على سبيل المثال. وفي الحقول الأخرى، أدّى سقوط المبادئ والقواعد إلى تطبيق ذلك على علم الاجتماع والفكر الفلسفيّ إلخ...

ب ـ الثورة السياسيّة

إذا كنّا قد أسهبنا في عرض متقلّبات الثورة العلميّة، فلأنّ هذه الثورة هي في عُمق عصر الحداثة ولأنّ الثورات الأخرى مرتبطة بها. وإذا كان هدف الثورة العلميّة هو عقلنة الواقع الطبيعيّ بشكل وضعيّ، فإنّ غاية الثورة السياسيّة كانت عقلنة شكل الحكم من خلال الديموقراطيّة. فهذه الثورة قضت على شكل قديم من أشكال السلطة وهو الملكيّة المطلقة والنظام الإقطاعيّ المرتبط بها، وأبدلته بشكل جديد من الحكم، وهو الحكم الديموقراطيّ، في إنكلترا وأميركا وفرنسا. وما هو جديد في هذا التطوّر ليس الديموقراطيّة فحسب، كشكل بين أشكال

أخرى وهذا وما كان معروفًا عند أفلاطون وأرسطو، بل إنّ هذا الشكل أصبح التعبير العقلانيّ الوحيد لماهيّة الدولة. فالدولة الحديثة، إمّا أن تكون دولة ديموقراطيّة أو لا تكون. فالدستور، في الدولة الديموقراطيّة، ليس جامدًا، وما هو الأهمّ فيه هو أساس الحكم: على هذا المستوى حصل تبدّل أساسيّ إذ أصبحت لمرجعيّة السلطة والحكم قاعدة أخرى غير سلطة الأمير أو الوحي الإلهيّ. فمرجع السلطة هو الشعب، إذ إنّ هذه السلطة هي في ملازمة ومرتبطة بالشعب وحده، والسلطة لم تعد متجذّرة في قِيَم الوطن الحسّيّة والنفسيّة أو في تقليد معيَّن أو في سلالة بشريّة خاصّة. فلا شيء يبرّر الحكم ويجعله عادلاً إلاّ صوت الشعب الذي يصبح وطنًا عندما يقول كلمته. إنّ شرعيّة السلطة تأتي من الشعب، إلاّ أنّ ما يؤكّد هذه الشرعيّة هو أنّ على الحكم أن يكون عقلانيًّا. وهكذا، في الحداثة، أخذت النظريّات السياسيّة تعمل جاهدة على تأسيس الشكل العقلانيّ الديموقراطيّ للحكم بصورته الفضلى والمثلى[1].

ج ـ الثورة الثقافيّة

أمّا الثورة الثقافيّة فإنّها لم تظهر بالقوّة نفسها والاندفاع نفسه كما حصل مع الثورة العلميّة وكذلك السياسيّة: إنّها حركة فلسفيّة فكريّة برزت في ألمانيا تحت اسم الـ AufKlärung وفي العالم الأنكلو ـ ساكسوني تحت عنوان Enlightement وفي فرنسا أُدرجت تحت اسم Les Lumières. مهمّة هذه الحركة، وقد كانت مهمّة اضطلع بها العديد من الفلاسفة والمفكّرين، قضت بعلمنة الفكر وعقلنة كلّ المقاييس الصالحة للحكم والفكر في شتّى الحقول. فالعلمنة صاغت نفسها نقدًا للدين في شكله الاجتماعيّ المؤسّسيّ، كما كان ظاهرًا في ذلك الوقت، وقد أفضى ذلك النقد إلى الأزمة مع الحداثة، التي رأت في النصوص الموحى بها أو المنزلة، التي هي في أساس نشأة الأديان، نصوصًا لا

---

(١) حول الحداثة السياسيّة وأفكارها ونظريّاتها راجع كتاب:
J.J. Chevalier, *Les grandes œuvres politiques de Machiavel à nos jours*, Armand Colin, 1970, pp. 67-141.

تختلف عن النصوص التقليديَّة القديمة، ينبغي درسها وفحصها بالمقاييس والموازين والمناهج التي تخضع لها النصوص القديمة. فلكلّ نصّ قصّته وتاريخه ونشأته، وهو يتطوّر في فحواه وفي تأويلاته وتفسيراته، ويتأثّر بمحيطه الجغرافيّ والتاريخيّ والاجتماعيّ. وبالإضافة إلى ذلك، لا يستطيع أيّ دين أن يقول أمرًا حول نظام الكون الذي ينظّم نفسه بنفسه. وكذلك، إنّه من غير المقبول، في مفهوم الحداثة، أن يتمّ تطبيق النصوص القديمة، أكانت من صنف الموحى بها أم لا، في الحقول الاجتماعيَّة والسياسيَّة والأخلاقيَّة على سبيل المثال دون فحص المقاييس التي تسمح بهذا التطبيق فحصًا عقلانيًا دقيقًا.

إنّ النتيجة الأكثر جديَّة لهذه الحركة جعلت من أسس الحياة الاجتماعيَّة نوعًا من الفيض العقلانيّ أو تصوُّرًا عقلانيًا بشكل حصريّ. فبعض الحداثة لا يجد أسس الحياة الاجتماعيَّة في أيّ مخزن من المخازن النبويَّة، كما أنّ الدين، في جوّ الحداثة، لم يعد ذلك الأساس المتين للرابط الاجتماعيّ(١).

إنّ الحداثة في منحاها الفلسفيّ أمدّت الإنسان الأوروبّي باقتناع أنّه يعود إليه أن يأخذ مصيره على عاتقه وأنّه مسؤول عن تاريخه وعن المجتمع الذي يبنيه وعن صيرورة ذلك المجتمع. في الحداثة تؤخذ الحرّيَّة الشخصيَّة على محمل الجدّ إذ إنّها لم تعد مرتّبة بشكل مسبق وفق بنية هي وليدة نظام اجتماعيّ. وهذه الحرّيَّة تأخذ شكلها الواقعيّ التاريخيّ في قيام الذاتيَّة الحرَّة، الأنا، التي يعود إليها تكوين اليقين أو نظام اليقينيّات وأسس المجتمع. ولأنّ حرّيَّة الأنا هي في الأساس، حرّيَّة التفكير وحرّيَّة التعبير عن الذات وحرّيَّة الخلق، فإنّ الحداثة فصلت بين العام والخاصّ، بين الدين والسياسة، بين الشخصيّ والاجتماعيّ. وحداثة عصر الأنوار تسلّط الضوء على الإنسان في كلّ الميادين، وهي قد عمدت إلى تحريره من الكثير من الحتميّات ومنها علاقته بالطبيعة، إذ جعلتها غيرًا للإنسان، وحقلاً لتجاربه

(١) راجع كتاب:
Darygush Shayegan *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?*, Les Presses d'Aujourd'hui, 1982, p. 143.

ومعرفته وسيطرته. فالطبيعة لم تعد المسكن الذي أعدّه الله للبشر والإنسان لم يعد في بيته بشكل عفويّ، في طبيعةٍ لها نظامها الذاتيّ وقانونها الموضوعيّ.

د ـ الثورة الصناعيّة

ومن الثورة الثقافيّة، ننتقل إلى الثورة الصناعيّة، وهي مرحلة لها أهمّيّتها في نشأة العالم الحديث. إنّ التصنيع شكّل مرحلة ثوريّة في نشأة الحداثة وتطوّرها لأنّه جعل من العمل أو الشغل أمرًا مجرّدًا. وهذا يعني أنّ البنية التقنية الوسيط بين الإنسان والطبيعة، اكتسبت مع طلوع هذه الثورة استقلاليّة واسعة. فحركات العمل لم تعد مرتبطة بقوّة الساعدين وبالإنسان المنتج، بل بالآلة أو بمكننة الصناعة، أي أنّ الماكينة بذاتها وفي إطار العمل بالتسلسل، حلّت مكان حركات الإنسان، كما أنّ استقلاليّة البنية التقنية وصلت إلى حدٍّ من القوّة بحيث إنّ الإنسان لم يعد له مكانًا في الإنتاج.

إنّ هذه الثورات التي تشكّل مفهوم الحداثة هي مرتبطة في ما بينها، إنّما بشكل مرنٍ، ومجتزأ. فمن الممكن أن يكون الإنسان حديثًا على المستوى السياسيّ، وتقليديًّا على مستوى الإنتاج، وأن يكون أحد العلماء متقدّمًا على صعيد اختصاصه، وأن يكون تقليديًّا على المستوى الثقافيّ. وهناك لاهوتيّون مثلاً هضموا واستوعبوا الحداثة الثقافيّة دون أن يستوعبوا الأسس العقليّة المنطقيّة للثورة العلميّة. وما يشار إليه هو أنّ هذه الحداثات الأربع لا تستوعبها المجتمعات بشكل متوازٍ، وهذا ما يشكّل أحيانًا قضيّة سياسيّة وخصوصًا في بعض دول العالم الثالث.

٢ ـ حوار الحداثة والمسيحيّة من خلال مقولة «العلمنة»

عندما يتحدّث المؤرّخون وعلماء الاجتماع واللاهوتيّون عن علاقات المسيحيّة مع الحداثة، إنّما يستخدمون كلمة «علمنة» (Sécularisation)، لتحليل علاقات المجتمعات الحديثة بالمسيحيّة كدين ونظام أخلاقيّ اجتماعيّ. فهذا التعبير يحيل أوّلاً إلى ظاهرة سياسيّة قانونيّة، فحواها الفصل بين الكنيسة والكنائس

المحلّيّة والدولة. فالدولة الحديثة، وهذه حقيقة يفرزها تعبير العلمنة، كمفهوم وتصوُّر، تنزع إلى الحفاظ على سيادتها المطلقة فلا تقبل سيطرة المرجعيّة الدينيّة، بل تدّعي معالجة علاقتها بهذه المرجعيّة معالجة قانونيّة تحافظ على استقلاليّة الطرفَين، أو أنّها تضع الدين تحت مراقبتها أو أنّها تتجاهله زاعمة أنّ على الدولة احترام جميع الآراء الدينيّة المتعدِّدة. إنّ هذه العلاقة بين الدولة الحديثة والمسيحيّة أصبحت تقليدًا، والفصل بين الدين والدولة في الغرب وإن اتّخذ أشكالاً متعدِّدة من بلد إلى آخر، ربّما يكون له علاقة بتصوُّر المسيحيّة الأساسيّ للعلاقة بين الدينيّ والسياسيّ.

وهذا التعبير، أي العلمنة، يتضمّن ناحية ثانية تشير إلى وضع الدين، بصورة تدريجيّة، خارج الإطار العامّ، وتحديد الدين في الإطار الخاصّ، والفصل بين الدين والدولة ليس سوى الوجه الأكثر تعبيرًا لهذه النزعة، بعد أن سقط الدور العامّ للدين بفعل العنف السياسيّ والاجتماعيّ إبّان الحروب الدينيّة في القرن السادس عشر. وسقوط هذا الدور قال فيه توماس هوبس، الفيلسوف الإنكليزيّ وواضع أسس الدولة الحديثة على المستوى النظريّ، إنّ الانقسامات الإيديولوجية، وقد غذّتها العداوات الدينيّة، تبقي الأفراد والجماعات في نوع من الحال الطبيعيّة، تجعل الواحد خائفًا منَ تهديد الآخر بالموت. فصورة أغسطينُس للدين المسيحيّ كباعث للسلام الاجتماعيّ العامّ لم تعد الصورة الصالحة للعالِم الحديث إذ إنّ المسيحيّة بذرت العنف خلال قرون بدل السلام. فدور الدولة الحديثة يقضي بإقامة مساحة آمنة يملك عليها قانوُن يجهض قوى الموت المهدِّدة: يستطيع الدين أن يحيا وأن يتابع مسيرته، لكن على مستوى الخاصّ وعلى هامش الحياة السياسيّة وبشرط ألاّ تهدِّد المبادئ الأخلاقيّة التي ينادي بها أسس السلام الاجتماعيّ وقواعد التشريع الوضعيّ.

وبالإضافة إلى هذه النتيجة، لا بُدَّ من الإشارة إلى وجه ثالث للعلمنة. لقد أثّرت الثورة العلميّة، وهي من أساسات الحداثة، في وضعيّة العلوم اللاهوتيّة والدينيّة، إذ إنّ العلوم أصبحت مع الحداثة متخصِّصة، لكلّ واحدة منها حقلها ونشاطها، وهذا التخصّص هو شرط البحث والتطوُّر العلميّ. فهذه الوضعيّة

الجديدة للعلوم طرحت جانبًا موضوع علم العلوم، أو العلم الذي يكلّل العلوم كلّها، الذي يضبط باقي العلوم ويحدّد تخومها. وهذا يعني أنّ علم اللاهوت أو الإلهيّات لم يعد هو الموجّه لباقي العلوم، بل إنّ دوره وكذلك دور الدين أصبح محدَّدًا ومحدودًا. وكلّنا يذكر ما كان يقوله غاليله Galilée (١٥٦٤ - ١٦٤٢) في هذا الشأن: «إنّ الروح القدس يدلّنا على كيفيّة الذهاب إلى السماء، إلاّ أنّه لا يستطيع أن يقول لنا كيف هي أحوال السماء»[١]. فمهمّة اللاهوت هي أن تشرح كيف يستطيع المؤمن أن يربح الآخرة، أمّا الفيزياء الكونيّة فمهمّتها أن تشرح حركات الفلك وكيفيّة دورانها.

إنّ ما حقّقته الحداثة الأوروبيّة من فصل بين الدين والدولة كان له الأثر الإيجابيّ على صعيد الحياة الاجتماعيّة، إذ إنّ هذا الفصل ولّد ديناميّة اجتماعيّة وعلميّة. فالمجتمع لم يعد يخضع لسيطرة مرجعيّة فوقيّة معيّنة، بل لقدرة الفكر النقديّة والوضعيّة. إلاّ أنّ ما تعنيه العلمنة خصوصًا هو أنّ عقلنة مستويات الواقع الاجتماعيّ ومختلف النشاطات الإنسانيّة تولّد تعدُّد تلك المستويات وتتطلّب بالتالي التفريق والتمييز بين مستوى وآخر. وإنّه من المعقول القول إنّ العلمنة، قبل أن نراها فاعلة على المستوى السياسيّ، ليست سوى فعل تمييز بين مستوى وآخر وجعل هذا المستوى أو ذاك يعمل بنفسه وعلى طريقته وللغاية التي وُجِدَ من أجلها. إنّ هذه العلمنة، كتعبير لفعل التمييز، لا تقتضي النزاع بين فريق وآخر، إلاّ إذا زعم الواحد منهما أن يكون له الدور السلطويّ. فالفصل بين الدائرتين السياسيّة والدينيّة أدّى إلى وضع الدين خارج الإطار العامّ، أمّا النزاع المرير بين الدين والعلم في القرن السادس عشر وبعده فإن مردّه إرادة الدين التدخُّل في مسائل هي خارج الهيكل (Profanus). إلاّ أنّ ما زعمه الدين تحوّل إلى العلم الذي ادّعى أنّ طريقته معيّنة منهجيّة، إذا ما طُبّقت بشكل جيّد في مجال معيّن، تصبح صالحة حكمًا لتطبّق على كلّ المجالات، وخاصّة على الدين الذي أصبح شيئًا أو أمرًا وضعيًّا في متناول العلم، وذلك ما يؤدّي شيئًا فشيئًا إلى إفراغ الدين

---

(١) راجع كتاب:
F. Russo, *Galilée, aspects de sa vie et de son œuvre*, P.U.F., 1968, p. 341.

من مضمونه. إنّ هذا الادّعاء هو مناقض لقواعد العلم نفسه والمنهجيّة العلميّة إذ إنّ هذه المنهجيّة تتحصّن بالدقّة المنهجيّة وبالتحقّق الوافي.

إنّ العقلانيّة المفرطة سريعًا ما ولّدت الطفيليّات، وهذا ما نجده في بعض الكتابات التي تؤله دور العلم. نقرأ في كتاب مستقبل العلم لإرنست رينان «أمّا في نظري، إنّي لا أرى إلاّ نتيجة واحدة للعلم هي في أن يجد حلاً للغز، أن يعلن للإنسان سرّ الأشياء بشكل نهائيّ، وأن يفسّر ذلك لنفسه، وفي أن يكشف الرمز الذي كانت الديانات تتصوّره بالكامل، وذلك باسم السلطة الشرعيّة التي هي الطبيعة الإنسانيّة بكاملها»(١). وفي مكان آخر يقول: «لا قيمة للعلم إلاّ إذا ما استطاع الوصول إلى حقيقة عقليّة تضاهي ما يعلّمه الوحي»(٢). كما أن جعل الدين أمرًا يهمّ الفرد ربّما يؤدّي إلى إقصائه عن الدائرة الاجتماعيّة، وخصوصًا على يد دولٍ تفهم الفصل بين الدولة والدين كمرحلة في إطار استراتيجيّة القضاء على الدين ونفيه. وإذا كان الدين له مكانه في نوع من العلمنة المرنة المنفتحة، فإنّ التجربة التاريخيّة للعلمنة أظهرت أنّ علمنة متطرّفة استخدمت الكثير من الوسائل العامّة لضرب المعتقدات الدينيّة وإظهارها بمظهر الخرافات والأساطير التي تمنع التقدّم الاجتماعيّ.

ما هو موقف الكنيسة الرسميّ اليوم من العلمنة؟

إنّ المجمع الڤاتيكانيّ الثاني تناول موضوع العلمنة من زاوية «استقلاليّة الشؤون الأرضيّة». ففي الدستور الراعوي في «الكنيسة وعالم اليوم» يقول المجمع: «غير أنّ عددًا من معاصرينا يبدون تخوّفًا من الارتباط بين نشاطاتهم والدين: لأنّهم يرون في ذلك خطرًا على استقلال الناس والمنظّمات والعلوم. فإذا كان المقصود باستقلال الشؤون الأرضيّة، أنّ المخلوقات والجماعات لها نواميسها وقيمها الخاصّة، فعلى الإنسان أن يتعرّف إليها تدريجيًّا ويستخدمها وينظّمها.

(١) راجع كتاب رينان:

L'Avenir de la Science, Calmann - Lévy, 1848, p. 23.

(٢) راجع الكتاب نفسه، ص ٣٩.

فهذا النوع من الاستقلال المطلوب هو شرعيّ تمامًا. فكلُّ شيء بوصفه مخلوقًا، له كيانه وحقيقته وميزاته الخاصّة وترتيبه ونواميسه المميّزة؛ فعلى الإنسان أن يحترم كلّ ذلك ويعترف بالأساليب الخاصّة لكلّ من العلوم والتقنيات. ولذا فالبحث المنهجيّ في كلّ فرع من فروع المعرفة، لا يكون منافيًا للإيمان، إن قاده الإنسان بطريقة علميّة صرفة مراعيًا قواعد الأخلاق»[1]. هذه الأسطر تعترف بصورة صريحة بمبدأ العلمنة، أعني التمييز بين مختلف الحقول؛ فنظام الخلق والنظام التاريخيّ، والطبيعة والتاريخ مركّبة وفق مبادئ خاصّة، وعلى الإنسان أن يكتشف هذه المبادئ ويحسن إدراكها لكي يستطيع الاستناد إليها لتنظيم وجوده. ويقول المجمع الفاتيكانيّ الثاني في الدستور العقائديّ في الكنيسة: «وتمشّيًا مع التدبير الخلاصيّ بالذات، ليتعلّم المؤمنون أن يميّزوا بتدقيق ما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات بصفتهم أعضاء في الكنيسة وفي المجتمع البشريّ»[2]. ويتابع: «إنّه لَمِن الضروريّ جدًّا أن يتلألأ وضاحًا هذا التمييز وهذا التناغم أيضًا حتّى تتمكّن رسالة الكنيسة من أن تتجاوب تجاوبًا أكمل مع ظروفَ العالم الخاصّة. وكما يجب الاعتراف للمدنيّة الأرضيّة - المنصرفة شرعًا إلى مهام دنيويّة - أن تسير على مبادئ هي خاصّتها، كذلك تنبذ بكلّ صواب النظريّة المشؤومة التي تسعى إلى بناء المجتمع دون أيّ اعتبار للديانة»[3].

إنّ منظومة الحجج والبراهين التي تستند إليها صياغة مقولة «استقلاليّة الشؤون الأرضيّة» تعتمد على مسلّمتين لاهوتيّتين: الأولى مصدرها نظام المخلوقات، إذ إنّ الفصل بين الحقول مرجعه إرادة الخالق الذي، في سفر التكوين، خلق الأشياء وفق تمييز الأشياء من الأزمنة والعناصر إلخ... أمّا المسلمة اللاهوتيّة الثانية فهي ترجع إلى التقليد الكنسيّ حيث إنّ المجمع الفاتيكانيّ الثاني، عندما يقبل مبدأ «استقلاليّة الشؤون الأرضيّة»، إنّما يستند إلى مقرّرات مجمع سابق هو المجمع الفاتيكانيّ الأوّل الذي أقرّ، في الدستور في الإيمان، وجود نظامين للمعرفة

(١) راجع **الوثائق المجمعيّة**، دستور راعويّ في الكنيسة وعالم اليوم، رقم ٣٦، المقطع الثاني.
(٢) راجع **الوثائق المجمعيّة**، دستور عقائديّ في الكنيسة، الجزء الرابع، المقطع ٣٦.
(٣) راجع **الوثائق المجمعيّة**، دستور عقائديّ في الكنيسة، الجزء الرابع، المقطع ٣٦.

متميّزين، نظام الإيمان ونظام العقل، وأنّ لا مانع أن تكون للآداب والفنون قواعدها الخاصّة بها ومنهجيّتها الذاتيّة[1]. إلاّ أنّ إقرار المجمع الفاتيكانيّ الثاني بـ «استقلاليّة الشؤون الأرضيّة» يبقى محدودًا، إذ إنّه لا يستخدم كلمة «علمنة»، وهذه الكلمة تخفي ظاهرة تاريخيّة فيها بعض الجوانب غير المقبولة، كما أنّ ما هو زمنيّ، كمقولة، وحتّى في استقلاليّته الضمنيّة، مدين لوجوده لله الخالق و«أنّ الخليقة تفنى من دون الخالق، وحتّى إنّ نسيان الله يجعل الخليقة نفسها مظلمة»[2]. فعندما تربط الخليقة وجودها بالله، فذلك يعني أنّها ليست نوعًا من الظلال الفارغة: هذا البرهان يهدف إلى القول بأنّ الإيمان لا يبعد المؤمن عن الانخراط في شؤون الأرض، بل هو يلزم الإنسان بالالتزام واحترام الواقع بنظامه وبنيته الذاتيّة. ولا شكّ أنّ على المؤمن أن يستند إلى ضميره في ربط حياة المدينة الأرضيّة بالقواعد الإلهيّة، وذلك كما يقول المجمع: «إنّ على ضميرهم، (ضمير المسيحيّين)، بعد أن يكون قد تربّى على ذلك، أن يدرج الشريعة الإلهيّة في حياة المدينة الأرضيّة»[3].

إنّ وراء التشديد على قبول «العلمنة»، كتعبير واقعيّ للحداثة، وعلى ضرورة أن تكون «استقلاليّة الشؤون الأرضيّة» مرهونة بمبدأ المصدر الواحد للحقائق الإيمانيّة والحقائق الأرضيّة، رفض الإلحاد كنتيجة لظاهرة الحداثة. إلاّ أنّ الحداثة لا تعادل حكمًا الإلحاد من الناحية الفلسفيّة والفكريّة والعمليّة، بل هي اليوم تولّد اللامبالاة تجاه الدين وتجاه الكثير من القيَم الإنسانيّة. إلاّ أنّ هذه اللامبالاة، حتّى في إحجامها عن التديُّن وكذلك في وجهها الانفعاليّ، تحثّ المسيحيّة في الغرب إلى توعية الروح الدينيّة وإلى تكييف الخطاب الدينيّ وتجديده، وبالتالي تجديد الروح الإنجيليّة، في محاورتها للإنسان المعاصر.

---

(١) هناك مسلّمات أخرى غير قليلة منها تلك التي تعتمد على سفر التكوين، الفصل الأوّل، عندما بخلق الله الإنسان على صورته ومثاله لكي يُخضع الأرض لسلطته، وعندما يطلب منه، في الفصل الثاني من الكتاب نفسه، أن يسمّي الأشياء المخلوقة بالأسماء التي يراها مناسبة.

(٢) راجع Paul Valadier, *l'Eglise en Procès*, Calmann-Lévy, p.27.

(٣) دستور رعويّ في الكنيسة وعالم اليوم، رقم ٤٣، المقطع الأوّل.

إنّ الحداثة، في علاقتها المتوتّرة بالكنيسة في الغرب، تركت بصماتها الواضحة على مجريات اللاهوت المسيحيّ وعلم التفسير والتأويل (Exégèse et herméneutique) حيث إنّه من الممكن رصد هذا التأثير على الوجه التالي:

في الوجه الأوّل، بدأ علم اللاهوت الغربيّ، وخصوصًا الكاثوليكيّ، أمام تيار الحداثة القويّ، شكلاً جامدًا من أشكال المعرفة الدينيّة. فالقرن التاسع عشر تحمّس الحماس الشديد لحداثة علم اللاهوت من خلال الأخذ بعين الاعتبار بمبدأ استقلاليّة الوجدان الحديث وارتباط هذا العلم بالنسبيّة التاريخيّة والتكيّف مع المتطلّبات العلميّة النقديّة والاستقلاليّة الذاتيّة لكلّ علم من العلوم الإنسانيّة والطبيعيّة، إلاّ أنّ هذه النزعة اصطدمت بسلطة التعليم في الكنيسة التي شدّدت دومًا على سلطة الحقيقة وسيادتها على نتائج التحليل الاختباريّ، وكان من نتائج ذلك ما صدر من إدانات للنزعة الكاثوليكيّة الإصلاحيّة أو الليبراليّة وخصوصًا أيّام البابا بيوس العاشر (١٩٠٧) الذي شدّد على أوّليّة النظاميّة التعليميّة كأساس لكلّ إصلاح وكردّ على الدعوة إلى تغليب الوجدان الدينيّ: «فالإيمان ليس مجرّد شعور دينيّ أعمى، صادر عن أعماق اللاوعي، بل هو تصديق العقل للحقيقة التي يستقبلها المؤمن من الخارج عن طريق النقل والسماع (ex auditu)»[(١)]. إلاّ أنّ علم اللاهوت الكاثوليكيّ أدرك، أنّه ليس مصدر الإيمان أو الكنيسة. لكنّه يأخذ بعين الاعتبار اليوم مبدأ الحريّة وهو مبدأ أساسيّ في الحداثة، إلاّ أنّ هذا المبدأ في سعيه إلى فهم كلمة الله، لا يضع في الهامش الشهادة الكنسيّة لهذه الكلمة كحقيقة وجوديّة. والواقع أنّ علم اللاهوت الكاثوليكيّ، وكذلك علم اللاهوت الإصلاحيّ، يعيش رسالته كعذاب مستمرّ وهمّ يوميّ للتوفيق بين كلمة الله التي لا يتّسع لها أيّ تصوّر وإدراك بصورة نهائيّة وحتميّة، والفكر الذي يتحقّق من خلال التاريخ والذي يتناول كلمة الله كحقيقة عاملة في التاريخ.

وفي الوجه الثاني، اتّبع علم التفسير والتأويل، مع العالِم ريشار سيمون وتيار التفسير النقديّ التاريخيّ، طريقة جديدة في دراسة نصوص الكتاب المقدّس

---

(١) مقتبس من مقال:
Théologies modernes, in Dictionnaire de Théologie, Cerf, 1988, p. 760.

بحيث يتمّ دراستها كما هي وفرز فنونها الأدبيّة وطبقات تأليفها والكشف عن أحوال التقليد الذي كان في أساس وضعها. وهكذا تقدّم المعنى التاريخيّ للكلمة على حساب المعنى المجازي الذي سيطر طويلاً على علم التفسير: فالمعنى الحرفيّ، الواقعيّ، منذ القرن السادس عشر، أصبح المعنى السائد لا بل المعنى المؤسِّس لكلّ المعاني الممكنة[1].

٣ ـ وماذا عن المسيحيّة والحداثة في الشرق؟

إنّ الحداثة، كما حدّدناها، مفهوم في غاية الدقّة. إنّها في كلام فلسفيّ نوع من الأنطولوجيا، إذ إنّها تتناول مصير وماهيّة الوجود والكيان، وهي تشكّل تلك النقلة التاريخيّة التي قطعت مع الماضي، وليست بالتالي موضة من المُوَض، أو مجرّد تغيير على المستوى الخارجيّ والشكليّ. والسؤال اليوم، المطروح على المسيحيّة، لا بل على المسيحيّين في الشرق، أين هم من الحداثة؟ أهم شركاء فيها أم هم فقط مشاهدون أو مستمعون؟ هل نحن من الخارج أم من الداخل؟ هل نحن مدعوّون إلى الحوار، الحوار المستمرّ، مع هذه الحركة أم أنّ كلّ ما يهمّ الغرب، كما يقول البعض، يهمّ الغرب فقط ولا يعني أبناء الشرق؟ وأين دور الكنيسة في الحداثة؟

للإجابة على مختلف هذه الأسئلة نتوقّف عند ما يلي:

أوّلاً: إنّ المسيحيّين أو بعض المسيحيّين حاول أن يكون مشاركًا في حركة الحداثة وفي تطبيق للمبادئ التي نادت بها الحداثة من خلال الحركة التي عرفها القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وهذه الحركة تتمثّل في مشروع النهضة، النهضة ببلاد الشرق ونقلها من القرون الوسطى إلى عصر التنوير والتقدّم، وقد حاول المشروع النهضويّ، على يد الكثير من المفكّرين المسيحيّين، إيجاد التسوية بين الحداثة والتراث، بين العقلانيّة والدين وبين علميّة الغرب وروحانيّة الشرق. من أسماء الذين عملوا من أجل إدخال روحيّة الحداثة وقيمها في عالم الشرق،

(١) راجع كتاب:
Pierre Gibert, *Petite histoire de l'exégèse biblique*, pp. 240-241.

نذكر على سبيل المثال لا الحصر، المعلّم بطرس البستانيّ (١٨٠٩ - ١٨٨٣) والدكتور شبلي الشميّل (١٨٥٠ - ١٩١٧) صاحب نظريّة النشوء والارتقاء، والشيخ ناصيف اليازجي (١٨٠٠ - ١٨٧١) ومي زياده (١٨٨٦ - ١٩٤١) وفرح أنطون (١٨٧٤ - ١٩٢٢) ونجيب الحدّاد (١٨٦٧ - ١٨٩٩) وبولس نجيم (١٨٨٠ - ١٩٣١) وغيرهم. يقول المعلّم بطرس البستانيّ في دعوته إلى فصل الدين عن السياسة: «وما دام قومنا لا يميّزون بين الأديان التي يجب أن تكون بين العبد وخالقه والمدنيّات التي هي بين الإنسان وابن وطنه أو بينه وبين حكومته، والتي عليها تبنى حالات الهيئة الاجتماعيّة والنسبة السياسيّة، ولا يضعون حدًّا فاصلاً بين هذين المبدأين المتمازّين طبعًا وديانة، لا يؤمل نجاحهم في أحدهما ولا فيهما جميعًا. وكذلك ما دام أبناء الوطن لا يفتحون الأبواب لدخول المعارف والصنائع وانتشارها بين خاصّتهم وعامّتهم، لا يجب أن ينتظروا الانتظام في سلك الشعوب المتمدّنة» (من الوطنيّة التاسعة)[1]. فحركة النهضة أدركت كذلك «أنّ السلاح الرئيسيّ في معركة التحرّر من ظلام عصور الانحطاط ومن التعصّب الدينيّ ومن الاستغلال الإقطاعيّ إنّما هو التربية وانتشار المعارف والعلوم والصنائع والأفكار الجديدة المستوحاة من الحضارة الغربيّة»[2]، إلاّ أنّ هذه الدعوة لم تتحوّل إلى ثورة سياسيّة لتحقيق المطالب والأهداف لطغيان الحكم العثمانيّ وعدم وضوح الرؤيا. ومجمل حركة النهضة أنّها دعت، مع بعض التطرّف أحيانًا وخصوصًا من جانب المسيحيّين فيها، إلى التساهل الدينيّ ونبذ التعصّب وإنهاء واقع الذمّة والتخلّص من الطائفيّة وإلى حرّيّة الفكر والنشر وتوخّت وضع أسس دولة علمانيّة لأمّة قويّة متفاعلة مع تيّار التمدّن الأوروبّي.

إنّ مرامي حركة النهضة، ومَن يقف وراءها من المفكّرين المسيحيّين، لم تلاقِ التشجيع الواسع ضمن الحلقات الكنسيّة الطائفيّة. فالمدرسة التي كان المعلّم بطرس البستانيّ قد أسّسها وسمّاها المدرسة الوطنيّة لم تجد مَن يحميها بالرغم من أنّها استقطبت الكثير من الطلاّب من كلّ الجهات وكافأتها الحكومة العثمانيّة وعُرف من بين المعلّمين فيها الشيخ ناصيف اليازجي والشيخ خطّار الدحداح

(١) هي واحدة من الوطنيّات كتبها في جريدة نفير سوريا سنة ١٨٦١ .

(٢) راجع ناصيف نصّار، نحو مجتمع جديد، طبعة ثالثة، دار الطليعة، ١٩٧٧، ص ٣٢ – ٣٣ .

والشيخ إبراهيم اليازجيّ والشيخ يوسف الأسير ومعهم قبلان الدحداح والمعلّم سعدالله البستانيّ ويوسف الباحوط وخليل ريز وغيرهم. أمّا على الصعيد المارونيّ، فإنّ المؤسّسة الرهبانيّة تخوّفت من مشروع هذه المدرسة ممّا دفع المطران طوبيّا عون لاستصراخ البطريرك ودعوته إلى محاربة هذه المدرسة ومنع أولاد الموارنة من التوجّه إليها. وقد أُنشأت لاحقًا الشركة المارونيّة اللبنانيّة سنة ١٨٦٤ وكان هدفها تأسيس المدارس، ورفع المستوى الثقافيّ، وقطع الطريق على نموّ المدرسة الوطنيّة، ومن وراء ذلك، أفكار البستانيّ الداعية إلى نبذ الطائفيّة وتدخُّل أهل الدين وأربابه في القضايا السياسيّة[1].

ثانيًا: إنّ المشروع النهضويّ، كما تصوّره وصاغه المفكّرون المسيحيّون، لم يحقّق ما هو جوهر الحداثة والتنوير، أي العقلانيّة المجرّدة (Rationalité) وهيمنة القيَم العلمانيّة والإنسانيّة والقطيعة مع القيَم الأبويّة التقليديّة كالعشائريّة والقبليّة والغيبيّة الخرافيّة، إذ إنّ الانقلاب كان انقلابًا نظريًّا، ولم يجد المتّسع الثقافيّ التاريخيّ والجغرافيّ والاجتماعيّ، لكي يكون التغيير تغييرًا شاملاً، ولأنّ ذلك المشروع كان شديد الالتصاق بحركة الحداثة الغربيّة، فلم يحاول بشكل جدّيّ أن يرى في النموذج الغربيّ نموذجًا خاصًّا بالغرب وبالتالي أن يجد النموذج الخاصّ بالشرق وأمراضه ومشاكله. والواقع أنّ هذا المشروع اختفى مع أصحابه ومع طلوع الحرب العالميّة الأولى التي تغيّرت بعدها خريطة العالم العربيّ وتكوّنت دول ونظم جديدة تتباين في وضعها السياسيّ بين الاستقلال التامّ والخضوع الفعليّ لدولة أجنبيّة[2]. وتجدر الإشارة إلى أنّ الواقع الاجتماعيّ السياسيّ والطائفيّ لم يتأثّر بما تركه المصلحون والمفكّرون من المسيحيّين من آراء وأفكار بقدر ما تأثّر بخطط الحكومات الأجنبيّة التي توزّعت بينها المغانم التي تركها الحكم التركيّ. وإذا كانت القوميّة العربيّة الطريق الفكريّ الجديد الذي سارت فيه المجتمعات العربيّة، فإنّ المسيحيّين، من أمثال ميشال عفلق وغيره، كان لهم الدور الرائد في تطوير الفكر القوميّ الذي حاول أن يجد الحلول الملائمة

(١) راجع د. أنطوان قِبِس، **توجّهات الإكليروس المارونيّ السياسيّة في جبل لبنان، ١٨٤٢ - ١٨٦٧**، بيروت ١٩٩١، ص ٢١٠ - ٢١٩.

(٢) راجع ناصيف نصّار، **نحو مجتمع جديد**، ص ٤٩.

لقضايا المجتمعات والدول العربيّة. والواقع أنّ النهضة العربيّة، وكذلك القوميّة العربيّة، في مسعاها للحوار مع الحداثة والاستفادة منها، فشلت في تجاوز المنظور الدينيّ وتثبيت المفهوم العلمانيّ على صعيد اجتماعيّ عامّ، فبقيت الحداثة بنية نظريّة فوقيّة، لم تتقبل بها المراجع الفكريّة كلّها من ناحية وبقي المجتمع، بشكل عامّ، مجتمعًا محافظًا تقليديًّا، يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالمراجع الدينيّة والروحيّة، خصوصًا وأنّ التعليم، وذلك منذ القرن السادس عشر، كان بصورة عامّة، في يد الإرساليّات والإبرشيّات والعائلات المرتبطة الارتباط الوثيق بالطوائف المختلفة.

ثالثًا: لا بُدَّ من الإشارة إلى أنّ الطائفيّة، قبل أن تكون نظامًا سياسيًّا[1]، هي نظام اجتماعيّ والتعبير المميّز، على المستوى اللبنانيّ، للارتباط بالدين والتقاليد الدينيّة. وقد أخذ البعض على عاتقه، وهذا ما حقّقه كمال الحاج، في ردّه على علمانيّة الحداثة أن يفلسف الطائفيّة ويرى فيها ظاهرة طبيعيّة إنسانيّة لا بُدَّ من الدفاع عنها وتثبيتها وتمتين قواعدها. فالطائفيّة، يقول الحاج، ليست التعصّب بل هي وجود ظاهر لجوهر باطن هو الدين. وبما أنّ الإنسان كائن دينيّ أساسًا، وبما أنّ الدين لا يزاول في الدين، فالطائفيّة واجبة الوجود، وبالتالي الدين ليس قضيّة فرديّة، كما تقول الحداثة، ولا يجب أن يكون هناك فاصل بين الدين والدولة. وجواب الحداثة غير الملحدة على هذا الأمر معروف: إنّ التديُّن في جوهره علاقة إيمانيّة بين الخالق والمخلوق وليس علاقة بين دائن ومدين، وهي علاقة شخصيّة، ذاتيّة، وجدانيّة، وهي علاقة أيضًا كينونيّة بمقدار ما تكون شعورًا بالتجاوز والمتعالي بشكل عامّ، لكنّها لا تبرّر الانتماء الطائفيّ والخلط بين الدينيّ والسياسيّ. وتقول الحداثة أيضًا أنّه لا يجب فهم الفصل بين الدولة والدين كتجزئة بين جوهر وجوهر في إطار واحد هو الإنسان، بل هو تمييز بين الجوهرين، والتمييز ضروريّ بين مختلف النشاطات الإنسانيّة، ليستطيع الإنسان أن يحقّق الأفضل[2].

(١) المصدر نفسه، ص ٥٣ - ٧٣.

(٢) راجع:

Thom Sicking sj., «Complémentarité et opposition entre tradition et modernité en théologie au Proche-Orient», in *Foi chrétienne et inculturation au Proche-Orient*, ISSR, Beyrouth, 1992, pp. 84-107.

رابعًا: إنّ الحداثة، كنهج وممارسة، سقطت أمام النظام الطائفيّ الدينيّ الاجتماعيّ الذي بقي هو الأقوى على الصعيد الاجتماعيّ وكذلك السياسيّ بالرغم من بروز قوى تنادي بالتعدديّة والديموقراطيّة أو حتّى العلمانيّة. فالمشكلة الأساسيّة تتمثّل في أنّ مجتمعات الشرق الأوسط بقيت في أساسها تقليديّة وتسيطر عليها مؤسّسات لها اليد الطولى على المجتمع والجماعة. وهذه المجتمعات تدافع عن نفسها أمام تيّار الحداثة التي ربّما تهدّد هويّتها ووحدتها[1]. والواقع أنّ مجتمعاتنا اليوم، وكنائسنا ومؤسّساتنا الدينيّة هي في علاقة متوتّرة مع الحداثة:

ـ فمن ناحية، نستمرّ في الحديث عن ضرورة التوجّه الموحّد الواحد، الشامل، السامي، المقدّس، للمجتمع. وهذا يعني، في كلام التحليل الاجتماعيّ الفلسفيّ، أنّ المجتمع ما زال مجتمعًا أبويًّا تقوده شبكة من التصوّرات والمعاني والرموز التقليديّة الهادفة الأساسيّة، ويحتاج إلى الحماية الأبويّة والزعماء الأبويّين يتمون إلى هذه الطائفة أو تلك بكلّ ما يمثّل الفكر الطائفيّ من انغلاق على الذات، وبكلّ ما فيه من أحقاد تفجّرت من هنا وهنالك حروبًا دامت سنوات دامية.

ومن ناحية أخرى، في مدارسنا وجامعاتنا المرتبطة بالكنائس والجمعيّات الرهبانيّة، نعلّم النشء على الحرّيّة وعلى الفكر النقديّ والتمييز بين نشاط وآخر وكذلك على استقلاليّة كلّ علم من العلوم، وعلى نسبيّة الآراء والأفكار والفرضيّات، وهذا كلّه مدخل إلى عالم الحداثة في عالم ما زال له الكثير من التقاليد التي تشكّل، في الوقت نفسه، الأساس المقدّس الذي لا يمسّ. ولا شكّ أنّ قطاعات واسعة، من الاقتصاد في الكثير من وجوهه وإلى وسائل الإعلام وإلى طرق التسلية والترفيه وإلى إدارة الأعمال وغيرها، أصبحت تابعة لعالم الحداثة ومفاهيمها وهي قد أدخلت نمط حياة وتفكير يمتّ بصلة إلى عالم الحداثة. وفي الوقت عينه، يتناقض هذا النمط، داخل الإطار المسيحيّ، مع نمط الحياة التقليديّة ربّما على مستوى الفرد نفسه أو مستوى العائلة أو القرية إلخ... إنّها الازدواجيّة

(1) راجع جورج خضر وآخرون، **المسيحيّون العرب**، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، ١٩٨١، ص ١١٦ - ١١٧.

بعينها، والالتباس بذاته والاشتباه الناتج عن إطار دينيّ أخلاقيّ يختلف عن الإطار المهنيّ وكذلك عن إطار الحياة الفرديّة... وهذا يعني أنّ الحداثة وضعت يدها على جزء من حياة الفرد واستمرّ جزء آخر في قبضة النظام الأبويّ الدينيّ، وهذا معناه، كما يقول لي أحد خرّيجي مدارسنا الكاثوليكيّة: «أنا مجزّأ» بين علمانيّة الغرب وغيبيّه الشرق. الواضح هنا أنّ الدين لم تعد له اليد الطولى على مجمل حياة الإنسان المسيحيّ، وربّما المسلم كذلك.

ومن ناحية أخرى أيضًا، أنّ الحداثة هي واقع محسوس بيننا وفينا، ولا الخطاب الأصوليّ في منطقه وممارسته ولا المجابهة التقليديّة تستطيع أن توقف حركة الحداثة. فعلى صعيد المسيحيّة الشرقيّة، ولا أريد الخوض في موضوع المستويات أو الأطر الأخرى، سوف نسير سريعًا إلى الذوبان بين حداثة هي بيننا ونصبنا أنفسنا كوسطاء لها، وبين طائفيّة وفكر طائفيّ انغلاقيّ مدعوّ إلى أن يصبح هامشيًّا مع مرور الزمن. إنّ الفكر النقديّ المستند إلى العلوم، يستطيع أن يساعدنا، لكي نكتشف جذورنا وتقاليدنا وهويّتنا من خلال الدراسة النقديّة التاريخيّة فننفض عنها غبار الغيب والخرافة والتعصّب والاعتراف بالخطأ، بدل التغنّي بالأمجاد والإنجازات. وما يقال عن التقاليد والجذور، يقال عن الواقع الذي نحياه اليوم، بحيث نستخدم أدوات العلوم الإنسانيّة ونتائجها بهدف مخاطبة إنساننا الحاضر بفكر لاهوتيّ واقعيّ، فتصبح كلمة الله، كلمة حياة تختبر كلّ يوم بدل أن تكون كلمة جامدة لها بعض الوقع العاطفيّ ليس إلاّ. والحداثة بدورها مدعوّة إلى احترام الإنسان في واقعه وإلى مساعدته في فرز القيَم التي هي صالحة أن تكون أساسًا للتقدّم الحضاريّ والثقافيّ.

إنّ الكنيسة، ومعها المسيحيّون الذين يمتلكون الكثير من أدوات الحداثة وأساليبها، مدعوّة اليوم إلى مراجعة ذاتيّة نقديّة، في مناسبة انعقاد السينودس من أجل لبنان، تكون مقدّمة لوضع مشروع حياتيّ متكامل يؤالف بين معطيات الحداثة والمعتقدات الأساسيّة للإيمان المسيحيّ. إنّها الدعوة إلى حدث يشارك فيه الجميع من حضارة متقدّمة، حضارة يتآلف فيها الروح والمادّة.

الحوار الإسلاميّ المسيحيّ في لبنان:
محاولات عابرة أم إنجازات ثابتة؟

الأب كميل حشيمه اليسوعيّ

موضوع قديم جديد

قد يتساءل بعضنا ما الفائدة من الكتابة عن الحوار الإسلاميّ المسيحيّ في لبنان مرّةً جديدة. ألم يُعالَج هذا الموضوع بما فيه الكفاية؟ ألاَ يُخشى فيه الاجترار حتّى الابتذال؟ وقد يرى المتشائمون أنّ كثرة الكلام على أيّ مسألة إنّما يعني وجود مشكلة، وكثرة التغنّي بالحوار بين المسيحيّين والمسلمين قد تخفي في الحقيقة استمرار وجود الخلاف، من باب القول بأنّ الإشادة المفرطة بالمثاليّات إن هي إلاّ الإقرار الضمنيّ بالسلبيّات.

بيد أنّ المواقف المشكّكة في هذا الميدان غير مقبولة على الإطلاق. وكلّ خطوة إيجابيّة، مهما كانت متواضعة، هي مساهمة في بناء قد يطول تشييده ولكنّه آخذ في الصعود لا محال. ولئن بدت مسيرتنا في كلّ حوار تتعثّر أحيانًا، إلاّ أنّها تنطلق بنا إلى الأمام وإلى فوق، على نحو ما تعرّج السلّم الحلزونيّة، فقد يخيَّل إلى الصاعد فيها أنّه يسير القهقرى في حين يدور فقط وهو يترقّى من حيث لا يدري.

لقد كثر الكلام في لبنان إبّان الأشهر المنصرمة حول الحوار بين أبنائه

(*) مدير مجلّة المشرق ودار المشرق.

المسلمين والمسيحيّين. فأقيمت الندوات وألقيت المحاضرات، وأُعلنت التصريحات ونشرت المقالات بكثافة لم يشهد لها لبنان نظيرًا في تاريخه القديم والحديث. وإنّ هذه الظاهرة تلفت الأنظار ولا يمكن تجاهلها، لا سيّما أنّها وليدة تمخّضات طويلة تتجذّر في تاريخ البلاد البعيد وقد اختمرت طوال الحرب الدامية التي هزّت كيانها على مرّ نحو ستّة عشر عامًا.

والجدير بالملاحظة في تلك الظاهرة، والمشجّع على التوقّف عندها، أنّ الكلام على هذا الحوار (إن لم نقل هذا الحوار نفسه) هو في كثير من جوانبه جديد على ألسن الفرقاء اللبنانيّين. لم يُعهد قبل ذلك أن عولج الموضوع عندهم بمثل ما يعالَج اليوم من جرأة وصراحة، في عمقٍ وتفصيل وشمول، علمًا أنّ الجانب المسيحيّ وجد بين يديه منذ منتصف الستّينيّات، مع انعقاد المجمع الفاتيكاني الثاني، وثائق رسميّة كان بوسعه الاستناد إليها، ولكنّه لم يعمل الكثير فعلاً لتطبيقها[١].

أمّا خطّة دراستنا فقوامها عمليّتان. الأُولى رَصْد لِمَا ظهر على الساحة اللبنانيّة من أحداث تهمّ موضوعنا، بين ندوات فكريّة ومحاضرات، وكتب ومقالات في الصحف، وتصريحات صدرت لمناسبة أعياد أو زيارات رسميّة. وقد قصرنا المسح على الأشهر الثلاثة الأُولى من السنة الحاضرة (١٩٩٣) متجاوزينها قليلاً في التقديم أو التأخير، بحيث شملت المدّة المعيّنة نحو مائة يوم.

والعمليّة الثانية هي تحليل للأحداث والبيانات المحصاة مع محاولة لاستخلاص دلالاتها وتوجّهاتها، بغيةَ الخلوص إلى استشراق العِبَر.

(١) أطلب، من الوثائق المجمعيّة، البيان في علاقة الكنيسة مع الديانات غير المسيحيّة (١٩٦٥) والبيان في الحرّيّة الدينيّة (١٩٦٥). ومن المراجع الأخرى: **توجيهات في سبيل الحوار بين المسيحيّين والمسلمين** (تعريب المطران يوحنّا منصور، منشورات المكتبة البولسيّة، بيروت، ١٩٨٦)، **ووثائق عصريّة في سبيل الحوار بين المسيحيّين والمسلمين** (تعريب منشورات المكتبة البولسيّة، ١٩٩٢)، **وحوار وبشارة. تأمّلات وتوجيهات في شأن الحوار بين الأديان...** (تعريب منشورات المكتبة البولسيّة، ١٩٩٣). والكتابان الأخيران هما موضوع تعريف في الصفحات الأخيرة من عدد المشرق هذا.

١ ـ أقوال وأفعال

آ ـ المحاضرات والندوات: تعدّدت الدعوات إلى حضور الأحاديث واللقاءات الفكريّة حول موضوع الحوار الإسلاميّ المسيحيّ بحيث ساهم أغلبيّة المفكّرين البارزين من كِلا الطرفَين في إحياء حلقة من تلك الحلقات.

وأوّل ما نذكره لقاء نظّمه «معهد الدراسات الإسلاميّة المسيحيّة» التابع لجامعة القدّيس يوسف ـ بيروت ـ يوم ٦ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٢، استمع فيه الجمهور إلى محاضرَين علمَين هما سماحة قاضي صيدا الجعفريّ السيّد محمّد حسن الأمين وسيادة المطران غي بولس نجيم، النائب البطريركيّ المارونيّ، عولج فيه **موضوع المجمع الرعويّ الخاصّ بلبنان وما ينتظر منه المسيحيّون والمسلمون.** وممّا ركّز عليه سماحة الشيخ أنّ الحوار الحقّ الواجب يبدأ بأن يستمع الواحد إلى الآخر يقول عن نفسه ومعتقداته ما هي في رأيه هو، لا أن يقول له عن ذاته ما يراه هو أنّه عليه. وهذا كلام قلَّ سماعه قبلاً لا سيّما من أفواه رجال دين أيًّا كان انتماؤهم.

وفي الثامن من كانون الثاني/يناير ١٩٩٣ ألقى الأستاذ بشير العوف، صاحب جريدة المنار وعضو المجلس الأعلى العالميّ للإعلام الإسلاميّ محاضرة موضوعها **التعاطف بين المسلمين والمسيحيّين ضرورة دينيّة حضاريّة.** فذكر أوّلاً، مستنداً إلى الكثير من الوقائع التاريخيّة، ما كان من تعاطف عميق بين المسلمين والمسيحيّين منذ عهد الرسول حتّى أيّامنا، وأورد عددًا من الآيات القرآنيّة تدعو إلى حسن المودّة بين الأسرتَين، ثمّ خَلُص إلى عصرنا الحاضر داعيًا إلى تشديد التعاون بين الديانتَين لإقامة نظام عالميّ جديد عادل ممّا لا يمكن أن يقوم بمعزل عن الله تعالى[1].

وبدءًا من الثامن من كانون الثاني عينه وعلى امتداد أسبوع، انعقد في مدينة جبيل، بمنزل مؤسّس «الملتقى الثقافيّ» الدكتور جورج أنطونيوس طربيه، سلسلة لقاءات حول موضوع **آفاق الحوار المسيحيّ الإسلاميّ في لبنان.** وكان

(١) أطلب جريدة النهار، بتاريخ ١٩٩٣/١/٩، صفحة ١٣.

أبرز المتندين سماحة الشيخ غسّان اللقّيس إمام المسلمين في جبيل، وسيادة المطران جورج خضر متروبوليت جبل لبنان للروم الأرثوذكس. فممّا جاء على لسان الشيخ اللقّيس أنّ موضوع الحوار الإسلاميّ المسيحيّ مهمّ شائق يجب أن نعيره الكثير من الجدّيّة للتوصّل إلى العيش المشترك، علمًا أنّ التلاقي على صعيد العقيدة صعب بسبب مبدأي التثليث والتوحيد. إلاّ أنّه لا بُدَّ من تربية النشء على الحبّ لا الحقد، ولا يتمّ هذا إلاّ بتعليم الفريقَين أمور كلّ من ديانتيهما.

أمّا المطران خضر فبدأ بتحديد معنى الحوار، وقوامه أن يقبل كلّ واحد أن يسائله الآخر جوهريًّا، أي أن يهزّ قناعاته. فمَن كانت كلّ قناعاته صلبة نهائيّة ليس بمُحاور، بل إنّه مبشِّر وداعية. ورفض أن يرى نفسه معنيًّا «بالنصارى» المذكورين في القرآن الكريم، فهم شِيَعٌ المسيحيّة منها براء. لذا فمَن أراد أن يعرف المسيحيّة عليه أن يفهمها من خلال الإنجيل لا من خلال ما يقول القرآن عن «النصارى». ومن جميل ما قال عن التقارب المسيحيّ الإسلاميّ في العمق أنّ المسلمين يقولون: «حارة بلا نصارى خسارة»، كما أنّ المسيحيّين واثقون أنّ المسلم اللبنانيّ هو الحركة التي تساعد العربيّ على الانفتاح[1].

وفي الثالث عشر من كانون الثاني/يناير، جرت في ثلاثة أماكن مختلفة من الأراضي اللبنانيّة ثلاثة لقاءات فكريّة تمتّ إلى موضوعنا:

- في بيروت، وبدعوة من كلّيّة بيروت الجامعيّة، حاضر العلاّمة السيّد محمّد حسين فضل الله، وكان حديثه بعنوان **تأمّلات في الحوار الإسلاميّ المسيحيّ ودور الطالب**. وقد شدّد على نقاط التقاء الديانتين وندّد بالنظام الطائفيّ الذي فُرض على الجميع فرضًا، إذ الغبن في لبنان مشترك بين المسيحيّين والمسلمين. ودعا إلى استمرار الحوار «لتكون حياتنا أرحب»[2].

- وبدعوة من فرع كلّيّة بيروت الجامعيّة في جبيل، جرت ندوة اشترك فيها المطرانان جورج خضر، وبشارة الراعي رئيس أساقفة جبيل على الموارنة، والدكتور جورج صبرا الأستاذ في كلّيّة اللاهوت للشرق الأدنى. وكان اللقاء بعنوان

(١) أطلب **النهار**، ١٩٩٣/١/٢٢، صفحة ١٤ و١٩٩٣/١/٢٥، ص ١٢.
(٢) **النهار** ١٩٩٣/١/١٤، ص ١٥.

المسيحيون وشهادتهم في لبنان. وقد أجمع المتكلّمون على ضرورة شهادة المحبّة وعمل الكنيسة مع المواطنين من غير أبنائها لإعادة لبنان إلى دعوته التاريخيّة فيظلّ رسالة للشرق والغرب[1].

- وفي ثانويّة حلبا الرسميّة - في عكّار - عقدت لجنة التفاعل المسيحيّ الإسلاميّ ندوة عن **القيم المشتركة في المسيحيّة والإسلام**، ساهم فيها كلّ من المفتي الجعفريّ الممتاز الشيخ عبد الأمير قبلان، والمطران إلياس نجمه راعي إبرشيّة طرابلس للروم الكاثوليك، والمطران بولس بندلي راعي إبرشيّة عكّار للروم الأرثوذكس، ونائب رئيس المجلس الإسلاميّ لأوقاف عكّار الشيخ عمر الكيلاني، والشيخ خلدون عريمط رئيس دائرة الأوقاف الإسلاميّة في عكّار، والآباتي الياس النجّار النائب العامّ لإبرشيّة طرابلس المارونيّة في عكّار، ونقيب محامي الشمال السابق الأستاذ حسن المرعبي. وقد أوجز الدكتور سليم الضاهر، مدير الندوة، ما يصبو إليه اللقاء فقال: «طموحنا أن يُبنى لبنان الجديد على أساس القِيَم المشتركة الخُلقيّة والوطنيّة والإنسانيّة الموحّدة والموحِّدة وفي مقدّمتها حقوق الإنسان والحرّيّة والعيش المشترك والعدالة والسلام والديمقراطيّة والمساواة». وشدّد المحاضرون على تلك النواحي، مؤكّدين، إلى ذلك، أنّ الإنسان هو القيمة المشتركة بين الإسلام والمسيحيّة، فلا بُدَّ من العمل معًا في سبيله على نحو ما طالب بذلك المجمع الفاتيكانيّ الثاني، والبابا بولس السادس في رسالته العامّة عن **ترقّي الشعوب**، والقرآن الكريم. ونوّه الجميع بضرورة النظر إلى نقاط التلاقي والتشابه في الديانتين مع نبذ التعصّب الذي هو على حدّ قول المطران نجمه آفة الدين، فإنّ «المتعصّب هو الإنسان الضعيف والخاطئ، وإنّ الذي لا يزال حتى اليوم يجترّ عُقَد التعصّب الدينيّ، مسيحيًّا أكان أم مسلمًا، تجاوزه موكبُ التاريخ وتركه على قارعة الطريق أعمى». ومثله قال المفتي قبلان إذ أعلن أنّ «لا المسيحيّة ضدّ الإسلام ولا الإسلام ضدّ المسيحيّة. بل هما حلقتان في سلسلة إلهيّة واحدة. وكلّ مَن يفرّق بينهما هو عدوّ لعيسى وعدوّ لمحمّد وعدوّ لله»[2].

---

(١) **النهار** ١٥/١/١٩٩٣، ص ١٢.

(٢) **النهار** ١٤/١/١٩٩٣، ص ١٤.

وعاد المطران إلياس نجمه إلى الكلام عن **التلاقي الروحيّ والاجتماعيّ بين المسيحيّة والإسلام** وذلك في جبيل، بكلّيّة الحقوق التابعة لجامعة الروح القدس وبتاريخ ١٩٩٣/٢/١٨ . وأشار إلى أنّ الحوار اللاهوتيّ بدأ بين المسيحيّة والإسلام منذ الفتح العربيّ وازدهر كثيرًا في العصر العبّاسيّ، ولكنّه اجتاز قرونًا من الجمود الفكريّ وحلّ محلّه التجاهل والتنابذ والتكاره والصراعات الدمويّة، ممّا باعد بين الملّتين الموحدتين، وعاد فبرز في القرن العشرين. وذكر جهود منظّمي اللقاءات الكثيرة في الغرب والشرق بين المفكّرين المسيحيّين والمسلمين، وأضاف أنّ أرض لبنان هي أرض مميّزة لتلاقي قيم السماء في حوار أبناء الله جميعًا[١].

وختامًا لسلسلة الندوات والحلقات نشير إلى لقاء آخر حول موضوع «الحوار الإسلاميّ المسيحيّ» جرى بدعوة من «حوار الاثنين»[٢] تكلّم فيه كلّ من الأستاذ كابي حبيب الأمين العامّ لمجلس كنائس الشرق الأوسط، والدكتور سليم اليافي والعلاّمة السيّد هاني فحص والأستاذ فيصل طبّارة والدكتور حسين القوتلي. وما لفت النظر في هذا اللقاء أنّه وُزّع على الحضور كتاب بعنوان من **أجل حوار إسلاميّ مسيحيّ ـ موقف المسيحيّة من الإسلام كما حدّده الفاتيكان**. وهو تعريب لإحدى الوثائق الفاتيكانيّة الصادرة منذ ما يزيد عن ربع قرن. أمّا معرّبو الكتاب والمشرفون على توزيعه فهم الدكتور سليم اليافي ـ وهو الأمين العامّ المساعد السابق لجامعة الدول العربيّة ـ والأستاذ أحمد طبّارة ـ مدير «حوار الاثنين» ـ وآخرون من أصدقائهم المسلمين. ولا حاجة للتعليق على مثل هذه البادرة وما تنمّ عنه من انفتاح.

ونلحق بهذا الخبر «الحياتيّ»، خبرًا آخر شبيه به، هو المحاضرة التي ألقاها المحامي عبد اللطيف فاخوري في غاية آذار/مارس بمقرّ المركز الثقافيّ الإسلاميّ - بيروت ـ حول موضوع يمتّ إلى واقع الحياة، وهو بعنوان: «وحدة المسلمين والمسيحيّين البيارتة». وقسّم المحاضرة إلى ثلاثة محاور: أوّلها التضامن السياسيّ كما بدا من محطّات في تاريخ المدينة كان للمسيحيّين والمسلمين فيها رأي واحد

(١) النهار ١٩٩٣/٢/١٩، ص ١٤ .

(٢) أطلب النهار ١٩٩٣/٢/٢١، ص ١٣ .

(دفاع الأوزاعي عن المسيحيّين، ودفاع المسيحيّين عن مقام الإمام لمّا أراد الصليبيّون هدمه...). والمحور الثاني هو التكامل الاجتماعيّ والاقتصاديّ (كمثل تعاون أبناء الديانتَين في بناء دور العبادة، والتبرّع للفقراء والمعوزين دون تمييز). والمحور الثالث هو التوافق الفكريّ الثقافيّ، ختمه المحاضر بذكر موّال طريف نظمه سنة ١٨٣٤ مفتي بيروت الشيخ أحمد الأغرّ:

لم أدرِ كيف وصولي للجميل يا ناس — أأصحب القسّ والخوري أم الشمّاس

أم ألزم الدير حتّى يحضر القدّاس — عسى بصدق اعترافي أُمنح القربان

أم أنتظر... عيد مار اليّاس[1]

ب ـ كتب ومقالات: لا شكّ أنّ المحاضرات والندوات هي أكثر ما يلفت الأنظار عند الخاصّة والعامّة على السواء، لذا تعدّدت وتنوّعت. إلاّ أنّ الساحة لم تخلُ من محاولات أُخرى شائقة تساهم في إقامة الحوار، كالكتب والمقالات في الصحف.

فمن المقالات ما أصدره القاضي والنائب السابق عن المقعد السنّيّ في الشوف، الأستاذ عبده عويدات، في صحيفة النهار بتاريخ ١٩٩٢/١٢/٣١ (ص ٤). عنوان المقال: عبرة الذكرى... من الميلاد إلى المولد. ومن جميل ما جاء في النصّ أنّ «المسيحيّة ليست طائفة، والإسلام ليس بطائفة. إنّما المسيحيّة رسالة، والإسلام رسالة. وكلتا الرسالتَين دعوة واحدة لوحدة الخلق من وحدة الخالق التي ترفع من شأن الإنسان في نفسه وفي مجتمعه (...) وهذا الحرص قائم على إعلاء كلمة الحقّ ونشر العدل الإلهيّ في الدنيا بجميع مفاهيمه وتحقيق مبدأ المساواة بين البشر في مختلف نواحي الحياة». ويضيف يقول، ونعمَ القول: «لقد حرص التنزيل على أن تقوم أوثق العلاقات وأمتنها وأجدى التعاون بين الديانتَين الشقيقتَين **الإسلام والمسيحيّة والابتعاد بهما عن كلّ ما يؤدّي إلى مصادرة الرأي في مجالات العقيدة**»[2].

---

(١) النهار ١٩٩٣/٤/١، ص ١٢.

(٢) التشديد هو بقلمنا.

وثمّة مقالة أُخرى لفتت انتباه الجميع نشرها العلاّمة السيّد محمّد حسين فضل الله في صحيفة **النهار** (١٩٩٣/١/٢٧) وعنوانها **تأمّلات في الحوار الإسلاميّ ـ المسيحيّ**. ومن أهمّ ما جاء في الحديث: لماذا الحوار، والحوار الإسلاميّ المسيحيّ بالذات؟ لأنّه لن نستطيع أن نهرب من الآخر. إنّه في داخلنا، في داخل أرضنا، في داخل قضايانا. وكما لا يمكن أن نهرب من الآخر، فلا يمكن أن نهرب من التعدّديّة، وهي غنى إذ تُنتج إنسانًا واحدًا متعدّد الخصائص. لذا فلا خوف من الحوار على الرغم من أنّه «يفضح» غرورنا. لا بل لا بُدَّ من الحوار لأنّه يضيء الكثير من المناطق الخفيّة في داخلنا وبذلك يمكن أن يزيل الكثير من المخاوف في أنفسنا على حدّ ما جاء في كلمة للنبيّ العربيّ: «لو تكاشفتم لَما تدافنتم». وبالإضافة إلى هذا المقال، فللعلاّمة فضل الله خطب كثيرة يدعو فيها دومًا إلى الحوار والتقارب والعمل المشترك.

وإلى جانب المقالات، فثمّة بعض **الكُتُب**. نشير إلى اثنين منها ذكرتهما الصحف، عالَجا قضيّة اللقاء الإسلاميّ المسيحيّ وإن على نحو غير مباشر: أوّلها رواية بالإنكليزيّة ألّفها الأب أنطوان الجميّل، مدير المركز الكاثوليكيّ للإعلام، بعنوان **هجمت الذئاب على القطيع**. وهي من الواقع اللبنانيّ في أثناء الحرب الأخيرة، قوامها أنّ شابًّا مسيحيًّا خُطف فتتضافر الجهود لوجوده ويسعى أصحاب الإرادات الطيّبة من رؤساء مدنيّين ودينيّين من مختلف المذاهب، ولكن دون جدوى. ويساهم أيضًا في البحث ليلى الفتاة المسلمة صديقة خطّيبة الشابّ. وهدف القصّة هو إظهار الوجه الإيجابيّ في الحرب من تعايش بين اللبنانيّين مسيحيّين ومسلمين وتعاون رجال الدين وتضامن الجماعات في ساعات الضيق.

والكتاب الثاني هو مؤلَّف ليس بجديد، إلاّ أنّه عاد إلى الواجهة على أثر محاضرة ألقتها الأديبة السيّدة خديجة زعزع خالد عن **السفير اللبنانيّ نصري سلهب** وكتابه **«في خطى محمّد»**[1]. ظهر هذا الكتاب بين منشورات المطبعة الكاثوليكيّة (بيروت) سنة ١٩٧٠ وجاءت المحاضرة تبرز أهمّ ما ورد فيه وهو

(١) راجع **النهار** ١٩٩٣/١/٢٨، ص ١٤.

يصبّ في خانة الحوار الجريء الهادئ الداعي إلى التسامح والاحترام المتبادل والتقدير العميق. ومن جميل ما ورد في كتاب سلهب أنّه ذكر دعوة المسيح إلى التقرّب من كلّ مَن يختلف عنّا. فلمّا كان يسوع يلقي موعظة على الجموع قيل له: «ها أمّك وإخوتك في الخارج يطلبونك»، فأجابهم قال: «مَن أمّي وإخوتي؟» وأجال نظره في المتحلّقين حوله وقال: «ها أمّي وإخوتي، فإنّ مَن يعمل مشيئة الله هو أخي وأختي وأمّي».

واغتنمت المحاضِرة الفرصة فدعت المسيحيّين والمسلمين في لبنان إلى أن يتزوّدوا المعلومات كلٌّ جانب منهم عن الجانب الآخر، ليتعارفوا فيتحابّوا: «فمِن حقّ اللبناني أن تتجمّع له المعلومات عن العقيدة والدين لدى مَن يجاوره ويحاوره ويشاركه العيش في وطنه ويقاسمه مسؤوليّة المحافظة على كيانه». وأضافت تقول: «إنّني أرفع صوتي عاليًا وأناشد بكلّ محبّة العلماء والدعاة في المساجد، والرهبان في الكنائس، أن يخاطبوا العقل لا الغرائز»، ذلك بأنّه مضى على المسيحيّ والمسلم زمن طويل «يتعاملان مجاملةً وترقّبًا لأنّ كلاًّ منهما يتهيّب الآخر ويخشاه» في حين أنّ «الدين ليس أداة تفريق وتمزيق واقتتال، بل هو باعث طاقات الإنسان، ومحرّك قواه وموجّهٌ للبناء والعطاء والتفاهم والتعاون والمحبّة والسلام».

ج ـ **مناسبات رسميّة**: نتوقّف في هذا المجال عند ظاهرتَين اثنتَين: أولاهما الخطب التي أُلقيت في مناسبة الصوم، والثانية التصريحات التي واكبت زيارة بعض كبار رجال الدين المسيحيّ إلى لبنان.

أمّا **الصوم** فكان له في هذه السنة أهمّيّة كبيرة في لبنان، إذ شاءت المصادفة الجميلة، لا بل العناية الإلهيّة في معتقد الكثيرين، أن يتزامن صوم المسيحيّين الكبير وصوم رمضان المبارك، فرأى الجميع في هذه المناسبة علامة تدعو إلى مزيد من التقارب. ومن طريف ما لاحظناه أنّ بعض محطّات التلفزة نفسها كانت تبثّ بين برامجها، حتّى التي لا علاقة لها بالدين، شعارات تهنّئ المؤمنين بصومهم. ومن حفلات الإفطار التي لفتت الأنظار تلك التي أقامها المجلس العامّ المارونيّ يوم ٣/١٦ في كسروان، «معقل» المارونيّة التي طالما نُعتت في السنوات الأخيرة بالانعزاليّة والترمّت. وحضر الحفل عدد وافر من الشخصيّات الدينيّة

والمدنيّة من مسيحيّين ومسلمين. وممّا قاله المهندس ريمون روفايل، رئيس المجلس العامّ المارونيّ، في خطابه: «يقيم المجلس (...) مأدبة الإفطار الرمضانيّة وهو مصمّم على أن يجعلها في ثوابت نهجه الوطنيّ التوحيديّ. فالمجلس يؤمن بأنّ لبنان، الذي هو وطن نهائيّ لكلّ أبنائه، لا يقوى ولا يزدهر ولا يستقرّ فيه أمن إلاّ بتفاهم بنيه وتوطيد وحدتهم الوطنيّة. ويؤمن كذلك (...) بأنّ المحنة التي ضربت لبنان ودمّرت فيه ما دمّرت، قد أصاب ضررُها الحجر والبشر، وأنّ إعادة بناء النفوس لها الأفضليّة على إعادة البناء الأُخرى. فالوطن إنسان قبل أن يكون أرضًا وحجرًا»(١).

ولم تمضِ أيّام معدودة على هذا الخطاب حتّى كانت خطبة خطيرة ألقاها يوم ٢٢ آذار، ولمناسبة حلول عيد الفطر السعيد، سماحة القائم مقام مفتي الجمهوريّة الشيخ محمّد رشيد قبّاني، ركّز فيها شديد التركيز على ضرورة العيش المشترك، وكان لتلك الخطبة أجمل الوقع عند جميع المواطنين.

أمّا التصريحات التي أُدلي بها لدى زيارة رجال دين مسيحيّين جاؤوا من الغرب في مهمّات رسميّة، فنشير منها إلى ما ورد لدى **زيارة الكردينال أكيله سِلْفَسْتريني** إلى جنوب لبنان يوم ١٠ آذار/مارس. فلمّا زار الحبرُ المسيحيّ دار الإفتاء في صيدا، توجّه إليه سماحة الشيخ محمّد سليم جلال الدين بهذا الكلام: «يسعدني أن أصرّح باعتزاز أنّ صيدا والجنوب يمتازان بمجتمعهما الوطنيّ الذي يضمّ عائلات من الطائفتَين المسيحيّة والإسلاميّة وهم يعيشون كأنّهم عائلة واحدة تسود أفرادها المحبّة والتعاون المستمدّ من أخلاق الأديان السماويّة والمبادئ الإنسانيّة والرابطة الوطنيّة». وأضاف: «نشكركم على زيارتكم ونُحمّلكم نقل تحيّات هذه المدينة إلى قداسة البابا يوحنّا بولس الثاني»(٢). وجاء في ردّ الكردينال: «إنّي متأثّر جدًّا لهذا اللقاء الجميل الذي يعبّر لي عن الأخوّة والتعايش الإسلاميّ - المسيحيّ (...). أشكر سماحته للكلام الذي قاله والآمال التي علّقها على قداسة البابا، وهذا الاحترام وهذا التقدير منه يبادلهما إيّاه قداسة البابا باحترام

(١) النهار ١٩٩٣/٣/١٧، ص ٣.
(٢) النهار ١٩٩٣/٣/١١، ص ٤.

الدين الإسلاميّ وكلّ المؤمنين بالإسلام إخوتي، وأنا أؤمن بأنّ الأمور التي تجمعنا هي أكثر بكثير من التي تفرّقنا: عبادة الله الواحد الرحيم، احترام إرادة الله تعالى، والإرادة الصالحة في السعي وراء العدالة والسلام، ومحبّة الآخرين بأخوّة، واحترام كلّ إنسان»[1].

وثمّة زيارة ثانية كانت سببًا لتصريحات بالغة الأهمّيّة في هذا الشأن، هي زيارة **أمين سرّ دولة الفاتيكان للعلاقات مع الدول** (أو وزير خارجيّتها)، المطران جان لُوي تُوران، الذي قال في ما قال: «لا يمكن العيش في لبنان من دون حوار مسيحيّ - إسلاميّ». وأعلن بعد مقابلته سماحة الشيخ قبّاني وسماحة الشيخ محمّد مهدي شمس الدين نائب المجلس الشيعيّ الأعلى: «في الزيارتَين تبادلت اقتناعات تتّصل بما يوحّدنا، وهو أكثر بكثير ممّا يقسّمنا. ولدينا ثلاثة مجالات يمكن التعاون فيها جنبًا إلى جنب: الأوّل كوننا أناسًا يصلّون، والثاني كوننا ندافع عن الأسرة، والثالث كَوننا نعمل معًا، لأنّ العمل هو التعبير الأسمى للتضامن الإنسانيّ الذي يجمع البشر من مختلف المعتقدات والمذاهب والميول. وأعتقد أنّه إذا توحّد المسيحيّون والمسلمون في المجالات الثلاثة التي ذكرتها: الدين والأسرة والعمل، ففي إمكانهم التعاون من أجل التجديد في لبنان، في وجهه الجديد وفي الوفاء لتاريخه وثقافته التعدُّديّة التي ميّزته دائمًا».

وفي المقابل قال الشيخ شمس الدين ما يكمّل كلام تُوران، شاكرًا البابا على عنايته بلبنان ومؤكّدًا أنّ هذا البلد اجتاز محنته وهو يعاود تكوين مشروع مجتمع وطنيّ. وقال: «لا نتطلّع أبدًا إلى دولة يتغلّب فيها فريق على آخر بل نؤكّد على المشاركة الكاملة من الجميع والمساواة الكاملة بين الجميع، ومن دون هذا لا يمكن أن يكون للبنان أيّ معنى»[2].

---

(١) النهار ١٩٩٣/٣/١١، ص ٤.

(٢) النهار ١٩٩٣/٣/٣٠، ص ٤. وفي هذا الإطار لا بُدّ من التذكير بتصريح مماثل جاء بعد شهر من هذا التاريخ، على لسان رئيس الوزراء اللبناني رفيق الحريري في أعقاب زيارته للفاتيكان أواخر نيسان. فقد ردّ على بعض الهواجس التي طرحها البطريرك نصرالله بطرس صفير ومكسيموس حكيم حيال مستقبل المسيحيّين في لبنان، بقوله: «إنّ لبنان لا يُحكم بالعدد، وإنّما يحكم بالتوافق» (النهار ١٩٩٣/٤/٣٠، ص ١).

تِلكُم بعض التصريحات، وهي غيض من فيض، ذكرناها على سبيل المثال لا الحصر. وما زلنا كلَّ يوم نطّلع على مثيلاتها، كما أنّ المحاضرات والمقالات حول الموضوع ما زالت مستمرّة تشير إلى أنّ ثمّة تيارًا جارفًا لا مجال بعد اليوم إلى إيقافه، ممّا يبشّر بمستقبل يدعو إلى التفاؤل والارتياح.

ولا بُدَّ لنا الآن، بعد عرض الوقائع، من الانتقال إلى المرحلة الثانية واستجماع واستخلاص أهمّ التوجّهات التي ظهرت من خلال تلك الأحداث، فتنجلي الخيوط العريضة من لحمةٍ وسدًى، ممّا يساعد على إخراج صورة النسيج الجديد واضحةً مكتملة.

٢ ـ التوجّهات الجديدة

ظاهرٌ من كلّ ما سبق أنّ هناك توجّهات يتّفق عليها المسلمون والمسيحيّون اللبنانيّون في سعيهم الصريح المخلص إلى التلاقي. وإنّنا لنوجزها في بضع نقاط:

آ ـ لقد كُتب على المسلمين والمسيحيّين اللبنانيّين أن يعيشوا معًا في بقعة من شرق حوض البحر المتوسّط، بقعة صغيرة برقعتها ولكنّها كبيرة برسالتها.

ب ـ شاءت الظروف أن تُباعد الحرب اللبنانيّة بين مَن عاشوا معًا قرونًا طويلة، ولكنّ أبناء الوطن الواحد يشعرون الآن، أكثر منهم في أيّ وقت مضى، بضرورة التلاقي والحوار بكلّ ما في هاتَين العبارتَين من معنى. فالتلاقي لا يعني ملاقاة المجاملة، بل اجتماع المصارحة والتعارف في العمق. ولا ينبغي أن يكون الحوار من الآن وصاعدًا «حوار طرشان»، يبغي منه كلُّ واحد فرضَ رأيه على الآخر، بل يجب أن يستمع كلّ واحد إلى الآخر يعرض ما هو عليه «كما يرى هو أنّه عليه». وهذا الحوار يفترض أيضًا الاحترام المتبادل لا سيّما أنّ أفراد الطرفَين هم جميعًا خليقة الله.

ج ـ ولأجل تثبيت أسس الحوار وتأمين دوامها، لا بُدَّ من تعليم أبناء الأجيال الصاعدة ما ينبغي لهم أن يعرفه بعضهم عن بعض (دور المدارس والتنشئة

الوطنيّة السليمة التي لا تضرب صفحًا عن التعدّديّة بل تحترمها وتبيّن مزاياها[1].

د - الديانتان المسيحيّة والإسلاميّة مهدَّدتان بالخطر إن اعتُبِرتا طائفتين (لأنّ الطائفة كثيرًا ما تسعى إلى الانغلاق والتعصّب الذميم الذي يصادر العقيدة) في حين أنهما رسالتان، والرسالة تبغي الانفتاح الحقّ المبنيّ على المحبّة. ولبنان نفسه عليه تأدية رسالة، بل إنّه رسالة على حدّ ما قاله البابا يوحنّا بولس الثاني. «فإذا فسد الملح فبماذا يملّح؟».

هـ - فَهِمَ الطرفان أنّه لا بُدَّ لهما من الانتقال من طور التعايش إلى طور العيش المشترك. فلا يكفي أن يعيش الواحد قرب الآخر وهو يكاد يجهله (المرء عدوّ ما يجهل)، بل ينبغي أن يعيش الواحد مع الآخر. وثمّة مرحلة تذهب إلى أبعد، فتجتاز من العيش المشترك إلى المشاركة في العيش بجميع أبعاده، أي إلى المشاركة في بنيان الحياة معًا.

و - المشاركة في العمل الواحد هي من الأهمّيّة بمكان. فمجالات العمل التي يدعو إليها الإسلام والمسيحيّة من أجل بناء الإنسان متعدّدة: التنمية الاقتصاديّة، الدفاع عن حقوق المظلومين، السعي إلى السلام، التعليم والتربية، وما إلى ذلك. وما من شيء يقرّب الناس بعضهم من بعض مثل العمل المشترك، على حدّ ما جاء بقلم الكاتب الفرنسيّ الشهير أنطوان ده

---

(١) يطيب لنا هنا أن نذكر كتابًا صدر منذ أسابيع قليلة، نقلناه إلى العربيّة بعنوان **مدخل إلى العقيدة المسيحيّة**، وهو كناية عن محاضرات ألقاها زميلنا اليسوعيّ الأب توماس ميشال على طلاّب كلّيّة الشريعة الإسلاميّة في أنقره بدعوة سمحاء من تلك الكلّيّة. كما نشير في هذا الإطار إلى ما يقوم به معهد الدراسات الإسلاميّة المسيحيّة التابع لجامعة القدّيس يوسف (بيروت) من محاضرات ودروس يلقيها مسلمون ومسيحيّون للتعريف بمعتقداتهم، ومن أبحاث مشتركة كمثل كتاب **طريقة التحليل البلاغيّ والتفسير. تحليلات نصوص من الكتاب المقدّس ومن الحديث النبويّ الشريف** (دار المشرق، ١٩٩٣) الذي ألّفه معًا باحثون مسلمون ومسيحيّون. وكانت مقالتنا هذه قيد الطبع لمّا علمنا من الصحف (تاريخ ١٩٩٣/٥/٤) أنّ جامعة البلمند الأرثوذكسيّة في شمال لبنان قرّرت إنشاء معهد للدراسات الإسلاميّة المسيحيّة.

سانتِكْزُوبِري: «إن أردت أن يتنابذوا ويتعادوا فارمِ لهم الحَبّ، أمّا إن أردت أن تجعلهم يكبرون فدعهم يعملون معًا».

ز ـ لا شكّ أنّ هناك فوارق بين الديانتَين، لا سيّما على صعيد العقيدة، ولكن لا داعي إلى التوقّف السلبيّ عندها أو عند أيّ ما يفرّق. فميادين التلاقي أكثر بكثير من ميادين التباعد. والمؤمن الحقّ لا يمكنه إلاّ أن يكون أخًا لكلّ مؤمن حقّ.

الخاتمة

أحببنا من خلال هذا الرصد أن نتبيّن حقيقة ما يجري الآن على الساحة اللبنانيّة في شأن التقارب الإسلاميّ المسيحيّ، ويخيّل إلينا أنّ المائة اليوم التي ركّزنا عليها هي أنموذج بليغ لحقيقة لا مفرّ منها: فالحوار الإسلاميّ المسيحيّ سائر، وإنّه في مسار سليم، وهذا لَمّا يدعو إلى التفاؤل. ويزداد تفاؤلنا إذا ما تذكّرنا أنّ هذا الحوار يتمّ بعد ستّة عشر عامًا من الاقتتال الأعمى العقيم. فما أعظم الفرق بين الأمس واليوم! ولقد حفظ اللبنانيّون أمثولة التاريخ ويبدو أنّهم استوعبوها واعتبروا. فعساهم يتابعون الطريق بجدّ وإيمان، ومهما تعثّرت الخطى واعوجّت المراقي، فمَن ابتغى النور والحقّ يعرف أنّه سينال المراد، لأنّ الله سبحانه نور وحقّ، والنور يهدي سواء السبيل، والحقّ يحرّر ويبني.

الشعر والحداثة

الدكتور ديزيره سقّال

١ ـ مقدّمة

أن نتكلّم على الشعر وعلاقته بالحداثة، أو على الشعر والحداثة، يعني أن ندرس حالاً من حالات التطوّر الفنّيّ دقيقة جدًّا، وتفترض تحديد المصطلحَين للولوج إلى عمق التفاعل بين الفنّ والحضارة، وبين الفنّ والحياة. وإن يكن الشعر، بطبيعته، فنًّا من الفنون الجميلة، فهو يختلف عن الفنون الفراغيّة، كالرسم مثلاً، في أنّه يحمل معظم عناصرها، بالإضافة إلى عنصر اللغة والتجسيم الصوتيّ. ومن البديهي أن تعرف حياةُ الفنّ، كلّ فنّ، تطوّرًا مستمرًّا، وتغيّرًا يكون بعضه بطيئًا، ويكون بعضه الآخر سريعًا، وفقًا للحالات الحضاريّة التي تواكب مسيرته.

٢ ـ الشعر والنظريّة / آراء القدامى

نظر معظم العرب القدامى إلى الشعر على أنّه «صناعة» لها مقوّماتها وأصولها التي يتعلّمها المرء ليجيد قرضَ الشعر. يقول أبو هلال العسكري: «إذا أردتَ أن تعمل شعرًا فاحضر المعاني التي تريد نظمها فكرَكَ، واخطرها على قلبك، واطلب لها وزنًا يتأتّى فيه إيرادها وقافيةً يحتملها... فإذا عملتَ القصيدة فهذّبها ونقّحها...»[١]. ويقول ابن طباطبا: «فإذا أراد الشاعر بناء قصيدة مخَّضَ المعنى الذي يريد بناء الشعر عليه في فكره نثرًا، وأعدّ له ما يُلبسه إيّاه من الألفاظ

(*) أستاذ في الجامعة اللبنانيّة.

(١) أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، دار الكتب العلميّة، ط ٢، ١٩٨٩، ص ١٥٧.

التي تطابقه، والقوافي التي توافقه، والوزن الذي يسلس القول عليه»[1]. ومعنى هذا الكلام، أنّ الشعر يُصنَع، وأنّه يُلَقَّن تلقينًا، وأنّ المادّة (المعنى) لها عالم مستقلّ عن الشكل (الأسلوب).

وفي الواقع، افترض معظم النقّاد هذا وانطلقوا منه. فقد قال قدامة بن جعفر إنّ الشعر «قول موزون مقفّى، يدلّ على معنى»[2]. ورأى أنّ «المعاني كلّها معرّضة للشاعر... إذ كانت المعاني للشعر بمنزلة المادّة الموضوعة، والشعر فيه كالصورة»[3]. فالنظم أساس للشعر، يفرّقه عن النثر. إنّه، على حدّ تعبير ابن طباطبا «كلام منظوم، بائن عن المنثور الذي يستعمله الناس في مخاطباتهم، بما خُصّ به من النظم الذي إن عُدِل عن جهته مجّته الأسماع، وفَسُدَ على الذوق»[4]. والشعر هو «الكلام الموزون المقفّى»[5]. فالمعنى عندهم معرّض لكلّ الناس، ولكن فضل الناظم أن يسكب هذا المعنى في حلّة يتميّز بها، «فالشعر صناعة، وضرب من الصبغ، وجنس من التصوير... والمعاني مطروحة في الطريق...»[6].

على أنّ واحدًا من النقّاد القدامى كان له رأي فيه من الجدّة ما يلفت الأنظار، هو عبد القاهر الجرجاني، ولا سيّما في كتابيه «أسرار البلاغة»، و«دلائل الإعجاز». فهو يرى أنّ الوزن ليس الأساس في الشعر[7]، ولكن المبنى والمعنى يجتمعان في نوع من الاتّحاد والاتّساق، فالألفاظ «خَدَم المعاني»، والمعاني «هي

---

(١) إبن طباطبا، عيار الشعر، دار الكتب العلميّة، ط ١، ١٩٨٢، ص ١١.

(٢) قدامة بن جعفر، نقد الشعر، المطبعة البولسيّة، ١٩٥٨، ص ١٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٤) إبن طباطبا، عيار الشعر، ص ٩.

(٥) إبن خلدون، المقدّمة، دار إحياء التراث، ط ٤، ص ٥٦٦.

(٦) الجاحظ، كتاب الحيوان، دار صعب، ط ٢، ١٩٧٨، ١/٤٤٤.

(٧) يقول: «فإن زعم (مَن يرفض الشعر وأخباره) أنّه إنّما كره الوزن لأنّه سبب لأن يُغَنّى ويُتَلَهّى به، فإنّا إذا كنّا لم ندعُهُ إلى الشعر من أجل ذلك، وإنّما دعوناه إلى اللفظ الجزل، والقول الفصل، إلخ... فليقل في الوزن ما شاء، وليضعه حيث أراد، فليس يعنينا أمره، ولا هو مرادنا...» (دلائل الإعجاز، دار المعرفة، ١٩٧٨، ص ٢٠).

المالكة سياستها»[1]. فالمعنى يَطلب لفظه ويستدعيه، وأفضل النظم أن ترسل المعاني على سجيّتها لكي تطلب الألفاظ لنفسها[2].

وقد تبنّى جيلُ الحداثة هذا الموقف، وسنتوقّف عنده لاحقًا. ولم يكد واحد من القدماء - باستثناء عبد القاهر الجرجاني - يخرج من نظريّة الشعر هذه، وإن يكن بعض الشعراء قد خرجوا عليها في قصائدهم، كأبي نوّاس، وأبي تمّام، والمتنبي، وسواهم... وعليه، يكون الشعر، في نظر القدامى من العرب، كلامًا موزونًا، مقفًّى، يُصاغ فيه المعنى، أي أنّه تعبير جميل عن الفكرة، يخضع لشروط مسبقة.

٣ ـ الحداثة. تحديدها

رأى معظم المنظّرين أنّ الحداثة حركة من صلب التراث العربيّ، عرفتها العرب عبر العصور. ولعلّ أدونيس من أكبر المنظّرين لهذا التيّار، فهو يعتبرها ظهرت، سياسيًّا، مع معاوية[3]، وفقهيًّا - دينيًّا مع ابن الراوندي وابن المقفّع وجابر بن حيّان، والرازي...[4] وثوريًّا مع ثورتَي الزنج والقرامطة[5]، وفنّيًّا مع أبي نوّاس وبشار بن برد وأبي تمّام[6]، وأنّ المعطيات الغربيّة التي رفدت الحداثة ليست كلّ شيء. ويرى آخرون أنّها «مرحلة تاريخيّة جديدة كلّ الجِدّة بدأت حوالى الخمسينات...»[7] وهي «كثيرًا ما تقترن بالتكنولوجيا بحيث تُستعمل الكلمتان بمعنى واحد»[8]. ولقد تبنّت هذه الحركة موقف الإنسان من شتّى وجوهه، وما عقّدته المدنيّة في الذات، والتفتت إلى ما هو إنسانيّ، شامل، يمسّ مباشرة معدن

---

(١) الخطّابي والرمّاني والجرجاني، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، دار المعارف، ط ٢، ١٩٦٨، ص ١٤٣.
(٢) الجرجاني، أسرار البلاغة، مطبعة وزارة المعارف (إستانبول)، ١٩٥٤، ص ٨.
(٣) أدونيس، الثابت والمتحوّل، دار العودة، ط ١، ١٩٧٤، ١/٣٨.
(٤) المصدر نفسه، ٢/٧٣.
(٥) المصدر نفسه، ٢/٦٣.
(٦) المصدر نفسه، ٢/١٠٦ وما بعدها.
(٧) أنطون المقدسي، مقاربات من الحداثة، مجلّة مواقف، عدد ٣٥، ص ٣.
(٨) المصدر نفسه، ص ٤.

الإنسان وقضاياه الملحّة»[١]. فطرحت هذه الحركة «مشكلة الإنسان في وجوده، وحلّقت في فلك استلهام الموقف الحضاريّ»[٢].

أ ـ **في الغرب**: ولقد عبّرت الحداثة، في الغرب، عن موقف جديد من العالم. فبعد سقوط الكلاسيكية مع انهيار الأنظمة الملكية عمليًا، وبعد التركيز على الإنسان في الواقع جوهرًا للعالم، تغيّرت المقاييس، وصار الكون يعني الفرد بمقدار ما هو موجود يتفاعل معه. فالتحوّلات الكبيرة التي شهدها العصر، والثورة العلميّة، وتغيُّر الفكر الفلسفيّ من فلسفة ديكارت وكانط وهيغل، إلى فلسفة شوبنهاور وكيركيغارد ونيتشه التي جعلت مفهومَي الوجود والإنسان مختلفَين. وبعد أن كان الكون مُسلَّمًا به، كاملاً، صار على غير ما يُرام، وصارت الذات في صراع مستمرّ معه بهدف جعله متناسبًا وإيّاها. وعبّر الإنسان عن أزمات القلق، معتبرًا أنّ آدم قد سقط لأنّه فقد براءته العَدَنيّة، وأنّ البراءة تعني الجهل[٣]، وأنّ الخطيئة الأصليّة هي العلم وتذوّق ثمرته[٤]. وأُفرغ ما وراء العالم من محتواه. وجاء نيتشه يعلن موت الله وولادة الإنسان الجديد، وهو «حبلٌ منصوب بين الحيوان والإنسان المتفوّق»[٥]. وجاء آينشتاين ليعلن فاتحة عهد جديد، وزوال مفاهيم المطلق في الفيزياء لتحلّ محلّها مفاهيم النسبيّة relativisme (الفيزياء النسبيّة)، وكان هذا فتحًا كبيرًا في العلم طَبع العصر بكامله. ونتيجة لهذه الرؤيا الرهيبة، ابتلعت العالم حربان عالميّتان أوصل إليهما هذا الفكر الفاوستيّ، ومثّله خير تمثيل رجلان، هما الصورة المصعّدة للإنسان المتفوّق: هتلر وستالين.

من جهة ثانية، عرف العصر تحوّلاً واسعًا نحو المدن، وطغت الشركات

---

(١) ديزيره سقّال، حركة الحداثة، منشورات ميريم، ط ١، ١٩٩١، ص ٤٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(٣) Sœren Kierkegaard, *Le Concept de l'Angoisse*, trad. Knud Ferlov et J. Gateau, Gallimard-idées nrf, 1968, p. 43, 45.

(٤) *Ibid*, p. 44

(٥) Friederich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. et prés. Georges Arthur Goldschmidth, livre de poche classique, 1972, p. 10.

الضخمة والمصانع الهائلة على حياة الإنسان، ولازم طابع «المُغفَل» حياته، كرئاسة الشركات والمصانع وإداراتها، وما لبث الإنسان أن تحوّل إلى نقطة ضائعة في شبكة الحياة الهائلة، لها دورها، ولكن كبنية صغيرة من بنى الوجود. إنّه عصر البنيويّة التي سمّاها روجيه غارودي «فلسفة موت الإنسان». وقد جرّد العصر المذكور الإنسان من إنسانيّته ليحوّله إلى بنية لا حياةً خاصّة لها.

تلك هي أزمة الحداثة في الغرب. وهي، على العموم، أزمة «ضمير تعس»، يتململ بحثًا عن «بُعد ثالث»: فلا مفاهيم المطلق النهائيّ القديمة أمّنت له هدوءه ويقينه النهائيّ، ولا إسقاط هذا المطلق ومعاييره أمّن له ما يريد. وبات البحث عن «البعد الثالث» محتومًا وحثيثًا، لعله ينجح أخيرًا في حمل الخلاص للإنسان المعذّب. تلك هي حدود الحداثة في الحقيقة، وذاك هو أفق يقينها. إنّها محاولة دؤوب لاستعادة الفردوس المفقود، ولكن من غير أن يتنازل الإنسان عن تذوّق الثمر المحرّم. إنّها عصر جديد من القلق والبحث اللذين لا يهدأان.

ب ـ في الشرق: وبعد، ما هي آفاق الحداثة في الشرق؟ وهل فهمها العرب كما فهمها الغرب وعايشها؟

في الواقع، لم تكن حداثة الشرق قطّ لتحمل آفاق الرؤيا التي حملتها حداثة الغرب، لأنّ الحضارة الشرقيّة لم تمرّ بالتجربة العقليّة التي مرّت بها حضارة الغرب. إنّها، بطبيعتها، حضارة طوباويّة utopique (يوتوبيّة) ترضى بالمطلق، وترفض أن تتنازل عنه. وهي تحاول أن تبني الإنسان داخل هذا المطلق، لا خارجه، وأن تبني واقعها كذلك. فمن النهضة إلى الحداثة طريق مرّت بها مرحلتان:

١ ـ مرحلة النهضة التي عنت استعادة الذات وعيها بنفسها، بعد أن غُيّبت هذا الوعي في عصر الانحطاط. هنا تنتهي حدود النهضة ولا تتخطّاها، لأنّ وظيفة هذه المرحلة لم تكن، عندي، غير هذا.

٢ ـ مرحلة الحداثة التي تعني اشتراك الذات في صنع الحضارة البشريّة، وبالتالي مرحلة ما بعد وعي الذات لنفسها، أي آن تصبح الذات وحدة فاعلة في التاريخ الإنسانيّ، محافظة على خصوصيّاتها ومميّزاتها. أي أنّ الذات تتّصل

بغيرها، عبر المعطيات الثقافيّة والفكريّة، فتعي عناصر «الغَيْرِيّة» بعد أن وعت عناصر الذاتيّة[١].

وقد مهّد لقيام الحداثة في الشرق بُعد سياسيّ يتمثّل في العقائد التقدميّة (الناصريّة، البعث، الاشتراكيّة، الشيوعيّة...)، وبعد حضاري يتمثّل في زحف القرى نحو المدن، وفي توسّع المدنيّة بطابعها وعاداتها وأخلاقيّتها. ويتمثّل أيضًا في دخول التكنولوجيا بشكل حادّ وعنيف إلى صلب الحياة العربيّة، وكذلك دخول عنصر «المُغْفَل»، وإن بنسبة أقلّ، إلى صلْب الواقع العربيّ. فالحداثة العربيّة محتومة، إذًا، وليست موضع شكّ، ولكن طبيعتها تختلف نوعيًّا عن طبيعة الحداثة الغربيّة.

على أنّ مفهومًا جديدًا قد أظهرته الحداثة العربيّة، هو تَحَوُّل النظرة إلى الله في بعض الأوساط، حيث لم يعد ذاك الإله المتعالي المنتقم الذي يخافه الإنسان، بل صار إلهًا رؤوفًا، بنظرهم، يصعد من أعماق الفرد[٢]، وزالت قساوته ووحشته[٣]. هكذا اكتمل الاتّصال بين الحداثتين الشرقيّة والغربيّة، ولكن مع

(١) قارن ما ذكره فتحي التريكي ورشيدة التريكي في: **فلسفة الحداثة**، مركز الإنماء القومي، ١٩٩٢، ص ٢٥.

(٢) يقول أدونيس:
نمضي ولا نصغي لذاك الإله
تُقنا إلى رَبّ جديد سواه...
(**الآثار الكاملة**، دار العودة، ط ١، ١٩٧١، ١/٣٦٣).
ويقول:
ماتَ إله كان من هناكْ
يهبط من جمجمة السماءْ
لَرُبَّما في الذعر والهلاكْ
في اليأس في الشتاءْ
يصعد من أعماقي الإلهْ...
(المصدر نفسه، ١/٥٠٠)

(٣) يقول صلاح عبد الصبور:
يا أيّها الإلهْ...
كم أنتَ قاسٍ موحشٌ يا أيّها الإلهْ
(صلاح عبد الصبور، **ديوان صلاح عبد الصبور**، دار العودة، ط ١، ١٩٧٢، ١/٣١).

استمرار التمايز في طبيعة الحضارتَين: الحضارة الفاوستيّة (الأوروبيّة) والحضارة الطوباويّة (الشرقيّة). تلك هي نقطة التوتّر الأعمق بين الحداثتَين.

من هنا، لا يمكننا أن نعتبر الحداثة شيئًا من صلب التراث العربيّ. إنّها تحوّل للتراث إذا صحّ التعبير. وهي لم تكن في أيّ عصر من قبل، كما زعم بعضهم، بل كانت وليدة القرن العشرين في الشرق، ووليدة الخمسينات تقريبًا من هذا القرن. وعلينا، بالتالي، أن نميّز بين ما هو «جديد» nouveau، وما هو معاصر contemporain، وما هو حديث moderne.

٤ ـ الحداثة والشعر

أ ـ في الغرب: تحوّل الشعر نحو الحداثة تدريجيًا، تمامًا كتحوّل العصر. فالمعطيات الحضاريّة الجديدة كان لا بُدّ لها من أن تمسّ ظواهر الحضارة بعامّة، والشعر من أهمّها. فمع سقوط يقين الكلاسيكيّة المطلق، وولادة قلق الرومنطيقيّة وتوتّرها وألمها، بدأ ثبات الشعر يتزحزح لينفتح على الإمكانات الدائمة. فمن التعبير عن هدوء المطلق، ومناجاة كماله من خلال الطبيعة البشريّة، ومن خلال شكل ثابت أو شبه ثابت[1] للشعر، ومن خلال تأكيد الكلاسيكيّين على مبدأ المحاكاة imitation الأرسطيّ، وعلى تقليد الأقدمين والأخذ عنهم، عبّر الكلاسيكيّون عن كمال العالم، وبالتالي عن يقين المطلق الذي يتجسّد من خلال أشياء الوجود. وما اهتزاز هذا اليقين مع الرومنطيقيّة إلاّ إحساس بأنّ شيئًا ما على غير ما يُرام في هذا العالم. فالرومنطيقيّة هي، في شكل من الأشكال، استعادة الذات من قبضة المطلق الذي غيّبها. من هنا القلق والألم اللذان يرافقان النتاج الرومنطيقيّ، وتصعيد الذات الحادّ مع جان جاك روسّو[2]، ومن هنا العالم الذي لا يتلاءم بكامله والذات.

---

(١) نتمثّل هنا بالبحر الإسكندريّ alexandrin الذي أعلن ڤيكتور هيغو تدميره قائلاً: «لقد نككت هذا البحر الإسكندريّ الكبير». وكتب قصيدته «الجانّ» Les djinns التي تنقّل فيها من البحر ذي المقطعَين الصوتيّين وصولاً إلى البحر ذي الاثني عشر مقطعًا (الإسكندريّ)، ثمّ عاد مُجدّدًا، تقلّص طول البحر ليعود شيئًا فشيئًا إلى البحر ذي المقطعَين.

(٢) إعتبر روسّو نفسه في مقدّمة «الاعترافات» أنّ الله قد خلقه نسيجَ وحده في هذه الدنيا.

ومع الثورة العلميّة والصناعيّة تحوّلت الذات شيئًا فشيئًا نحو الواقعيّة réalisme والطبيعيّة naturalisme متأثّرة بتطوّر العلوم، وراح الأدب ينقل اتّجاه العلم إلى تحسين حياة الإنسان، أيّ قوّة الإنسان في تطوير الحياة، وفي هذا تأكيد على تصعيد الذات وتقليص المطلق. ومع البرناسيّة تكرّست له عزلة الذات عن الوجود وبرجعاجيّتها، حتّى صار الفنّ من أجل الفنّ، أي أنّه لم يعد يعبّر عن هموم الإنسان ومشاكل الواقع، بل يكتفي بابتكار الجمال، أي بتغيير معالم الأشياء حتّى أقبحها، وإعادة تكوينها[1]. ومعنى هذا أنّ الإنسان بات يخلق ويبتكر كلّ ما لا يراه سليمًا. وقد صعّد الرمزيّون هذا الاتّجاه، ووصل مع مالارميه إلى أقصى درجاته، حتّى بحث عن المُثل في العَدَم الصافي، واقترح، من أجل إعادة خلق الكون، ومن أجل الوصول إلى أقصى درجات الجمال، أي إلى أروع حالات الخلق، أن نردّ الأشياء إلى حكم العدم[2] منعًا من تسرّب الزمن إليها كيلا يفسدها. ومعنى هذا أنّ العالم يتغيّر بالكلمة. ولهذا نجد مالارميه يرحل في الموت والرماد[3]، ونجد شاعره يبحث عن اللازورد azur وهو يمثّل حال الانخطاف إلى الأعلى حيث لا وجود للزمن[4]...

ثمّ جاء عصر المستقبليّة والسرياليّة. فنعى مارينتّي الماضي، ومجّد روح المستقبل من خلال تمجيده السرعة والتطوّر «كحالة من حالات الجمال الجديد»[5]. ورحّبت المستقبليّة بالعصر في بيانها، وبضجيج المدن الكبرى وأضوائها: «سنغنّي للحشود الكبيرة المنهمكة والمتعة أو الثورة: سنغنّي لتيّارات

(١) يمكن أن نعود هنا إلى قصيدة بودلير «الجيفة» La Charogne في ديوانه «أزهار الشرّ» *Les Fleurs du Mal* حيث يحوّل الشاعر جيفة حيوان ينخرها الدود إلى قصيدة رائعة!

(٢) يقول مالارميه: «لا شيء غير الجمال ـ وما له سوى تعبير كامل: الشعر، كلّ الباقي كذب ـ إلّا بالنسبة إلى مَن يعيشون بالجسد والحبّ، وحبّ الروح هذا، والصداقة... بالنسبة إليّ يعطيني الشعر بالحبّ لأنّ الشعر مأخوذ بنفسه، وشهوته تسقط بلذّة في روحه».

Mallarmé, *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1945, p. 238.

(٣) راجع في هذا قصيدته: «إيجيتور أو جنون ألبهنون» Igitur ou la Folie d'Albehnon.

(٤) راجع قصيدته: «اللازَوَرْد» l'Azur.

(٥) الحداثة، مالكلم برادبري وجيمس ماكفارلن، تعريب: مؤيّد حسن فوزي، دار المأمون للترجمة والنشر، بغداد ١٩٨٧، ص ٢٣٤.

الثورة المتعدِّدة الألوان والأنغام، تلك التيارات الموجودة في العواصم المعاصرة. سنغنّي لجعجعة الليالي وحراراتها في ورشات السفن ومراسيها، السفن التي تشعّ فيها الأقمار الكهربائية الصاخبة، سنغنّي لمحطّات القطار التي تلتهم الدخان، سنغنّي للمصانع التي تربطها أعمدة الدخان بالسحب»[1]. أمّا السرياليّة فعبّرت عن أقصى رفض الإنسان للقيم، لأنّ هذه القيم قد أوصلت المجتمع إلى الحرب العالميّة الأولى. وكانت الدادائيّة قبلها قد أصدرت مجلّات أدبيّة عديدة[2]، ثمّ أصدر أندره بريتون بياناته، وهدف، من خلال مذهبه الأدبيّ، التعبير عن حياة الإنسان الباطنيّة، عن لاوعيه، في الأدب والشعر. فقد رأى السرياليّون «أنّ العالم سيتوقّف عن كونه خليطًا من شظايا لا يربطها رابط، وتجعل الإنسان يشعر بالغربة والضياع إذا ما طوّرت ملكة العقل في الترابط. وهذا يعني استعادة استغلالنا القوى التي كنّا نملكها في الماضي قبل أن تضعفها الحضارة المادّيّة»... ويدّعون «أنّ للقياس الشعريّ القدرة على كشف مبدأ ترابط الفعل الإنسانيّ بالكون الخارجيّ، وهذا يقود الإنسان إلى تغيير رأيه في مكانه في العالم»[3].

هكذا كانت كلّ هذه المذاهب تعكس تحوّلاً جذريًّا في مفهوم الشعر. وكانت السرياليّة آخر المدارس الشعريّة، تبدّدت بعدها الأصوات الشعريّة شيعًا ومذاهب، من سان جون بيرس، إلى فرانسيس بونج وميشيل ديغي وايف بونفوا وغيرهم... ولقد تأثّرت هذه الأصوات، بشكل أو بآخر، بالسرياليّة، إلى جانب تأثّرها بالبنيويّة. فقد صار الشعر تعبيرًا عن حالات التصدُّع في الحضارة والمجتمع، بعد أن كان، مع الكلاسيكيّين، ولعقود طويلة من الزمن، تعبيرًا عن حالات التجانس والتكامل. صار الشعر كيمياء التغيير، ومسرحًا للتحوّلات الكبيرة، يبحث فيه الإنسان عن وجود جديد. وبعد أن عبّر عن التكامل الطلق بين الذات والوجود، بات يفتّش عن مصالحة جديدة بينهما، أو عن مشروع إعادة بناء للاثنين معًا!

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٣٥.

(٢) منها مجلّة «الأدب» (تزارا) و«دادا» (تزارا) و«الكورباري» (تزارا) و«391» (بيكابيا) و«بروفرب» (إيلوار) و«كانيبال» (بيكابيا) و«بروجيكتور» (سليني أرنولد) و«زت» (بول ديرميه).

(٣) المرجع السابق، ص ٢٩٥.

ب ـ في الشرق: ذكرنا أنّ مفهوم الشعر عند العرب كان، بعامّة، مفهوم «صناعة» يتلقّنها الإنسان. وظلّت هذه الفكرة المفهوميّة سائدة حتّى الخمسينات تقريبًا في هذا القرن. على أنّ بعض الهزّات قد عرفتها ساحة الشعر في الأوساط العربيّة قبل هذه الفترة بقليل، ولا سيّما مع وصول رياح الرمزيّة إلى العالم العربيّ (سعيد عقل ـ بشر فارس ـ أديب مظهر...) وكان ديوان «المجدليّة» لسعيد عقل، ثمّ ديوان «بلوتلاند» للويس عوض بمقدّمته المشهورة التي عنوَنها «حطّموا عمود الشعر» تطويبًا لكسر مفهوم الشعر التقليديّ الذي استمرّ قرونًا طويلة.

وكان ظهور مجلّة «شعر»[١] تطويبًا لهذه المفاهيم، فقد غيّرت طبيعة التعامل مع النصّ الشعريّ، وطرحت مفاهيم جديدة لم يكن العرب ليقبلوها من قبل، نقلتها أيضًا كتب عدد من الروّاد.

وقد ركّز معظم هؤلاء على اللغة معتبرين أنّها باتت بحاجة إلى إعادة تطويع لكي تستطيع أن تعبّر تعبيرًا حيًّا «عن خلجات نفوسنا وتأمّلات عقولنا... فاللغة للأديب، وفي الأخصّ الشاعر، هي كلّ شيء»[٢]. ويصف أدونيس لغة الشعر الحديث قائلاً: «على اللغة أن تحيد عن معناها العادي... إنّ لغة الشعر هي لغة الإشارة، في حين أنّ اللغة العاديّة هي لغة الإيضاح. فالشعر هو، بمعنى ما، جعل اللغة تقول ما لم تتعلّم أن تقوله... ما لا تعرف اللغة العاديّة أن تترجمه هو أحد مجالات الشعر. يصبح الشعر في هذه الحالة ثورة مستمرّة على اللغة»[٣]. والحداثة عنده توكيد مطلق «على أوّليّة التعبير»[٤].

هكذا تقول الحداثة، في شعرها، ما لم يقله التقليد فيه، أو، بتعبير آخر، تبدأ الحداثة قولها في الشعر من حيث ينتهي قول التقليد. فـ «الحداثة في الشعر إبداع

(١) مع أنّ هناك مجلاّت أخرى قد انتشرت، ومنها «حوار» (لتوفيق الصايغ) و«الآداب» (لسهيل إدريس)، اخترنا مجلّة «شعر»، لأنّها كانت الأكثر تعبيرًا عن واقع الحداثة، ولأنّها استقطبت أهمّ روّادها وأكثرهم.

(٢) يوسف الخال، **الحداثة في الشعر**، ط ١، ١٩٧٨، ص ٧.

(٣) أدونيس، **مقدّمة للشعر العربيّ**، دار العودة، ط ١، ١٩٧١، ص ١٢٥ ـ ١٢٦.

(٤) أدونيس، **زمن الشعر**، دار العودة، ط ١، ١٩٧٢، ص ١٣٠.

وخروج به على ما سلَف»[١]. وهي «دفعة كيانيّة»، و«رؤيا واحدة»، و«حدس واحد»[٢]. من هنا فهي قبل القَبْليّات، ولا تتقبّل الحدود، بل تخترقها كلّها، وتنتقل من مفهوم «السقف» في النصّ إلى مفهوم «الفضاء». والشعر، في عُرف الحداثة العربيّة، ليس محاولة تركيبيّة، تقوم على الوزن والقافية كما اعتبر القدماء، بل مفهوم جديد للعالم، يتشكّل في أسلوب جديد، وبلغة جديدة، ويجب أن نعبّر عنه بلا قيود. من هنا يميّز الحداثيّون بين الشعر والنظم، على اعتبار أنّ الشعر قد صار تعبيرًا عن حالة نفسيّة بلغة خاصّة، لها إيقاعها الخاصّ، وتحوّلاتها المميّزة. ويقبلون بأن تكون القصيدة بلا وزن[٣]، لأنّ الوزن ليس الشعر، ولأنّه لا يميّز الشعر عن النثر، بل يميّز النظم عن سواه[٤].

تقدّم لنا القصيدة الحديثة مجموعة حالات تقترح علينا أن نعيشها، فلا يشكّل الفهم أساسًا مهمًّا، لأنّ الفهم ابن العقل، والعقل ليس مجال الشعر، بنظر الحداثة، بل مجال النثر. فالنصّ الشعريّ يتوجّه إلى النفس، وهدفه أن يترك أثرًا ما، تعيشه، تقاربه، وقد لا تفهمه بالضرورة. إنّه يتعامل مع الحال النفسيّة، لا مع الفكرة بحدّ ذاتها، ومن هنا غموضه. وإن كان العرب قد هاجموا الغموض قديمًا[٥] واعتبروه عيبًا شعريًّا، بل عيبًا لغويًّا[٦]، فإنّ جيل الحداثة العربيّة قد رأى العكس، لأنّ الحال النفسيّة، بطبيعتها، صعبة على مَن يعانيها، فكيف بالنسبة إلى المتلقي؟

(١) يوسف الخال، **الحداثة في الشعر**، ص ١٥.

(٢) أدونيس، **مقدّمة للشعر العربيّ**، ص ١٠٦.

(٣) إصطلح معظم النقّاد تسمية هذا النوع من القصائد باسم «قصيدة النثر». وكانت قد ظهرت قبل مجلّة الشعر، مع أمين الريحاني، مثلاً، في ريحانيّاته. لكن مجلّة «شعر» وروّادها قد نظروا لها وبخاصّة أدونيس (عدد ١١ من مجلّة شعر) وأنسي الحاج (مقدّمة ديوانه «لن»). وكان من أبرز مَن استعملها: أنسي الحاج، محمّد الماغوط، جبرا إبراهيم جبرا، توفيق الصايغ، وغيرهم...

(٤) يقول أدونيس: «في قصيدة النثر، إذن، موسيقى، لكنّها ليست موسيقى الخضوع للإيقاعات القديمة. بل هي موسيقى الاستجابة لإيقاع تجاربنا وحياتنا الجديدة - وهو إيقاع يتجدّد كلّ لحظة». (**مقدّمة للشعر العربيّ**، ص ١١٦).

(٥) في هذا المجال ما ذكر الصولي أنّ أحدهم قال لأبي تمّام: «يا أبا تمّام، لماذا لا تقول من الشعر ما يُعْرَف؟»، فأجابه: «وأنت، لماذا لا تعرف من الشعر ما يقال؟»، فأفحمه (الصولي، **أخبار أبي تمّام**، المكتب التجاريّ للطباعة والنشر والتوزيع، لا تاريخ، ص ٧٢).

(٦) نحن نميّز، هنا، بين الإبهام، وهو الصعوبة اللغويّة الناتجة عن المفردات أو عن تركيب الجملة الصعب تقديمًا وتأخيرًا وحذفًا... والغموض الناتج عن طبيعة التجربة الصعبة وعمقها.

هكذا تغيّر مفهوم الشعر مع الحداثة، واتّسع ليستوعب الحياة الجديدة وكلّ ما فيها من تعقيد. وبعد أن كان الشعر فكرة في كسوة جميلة، صار رؤيا متكاملة. بمعنى آخر، بعد أن تصوّر القدامى للأفكار عالمًا مستقلاًّ، وللأسلوب واللغة عالمًا مستقلاًّ آخر، ووظيفة الشاعر أن يلائم بين هذين العالمَين، جاء الشاعر الحديث وألغى هذه الازدواجيّة المفجعة بين الشكل والمادّة (بين الفكرة والتعبير) ليحرّر الشعر من أغلاله. وبعد أن كانت المفردات نهائيّة، لها حدود فاصلة بين بعضها، عمد الحداثيّون إلى إلغاء الحدود فيما بينها، فتشكّل الانحراف écart أساسًا لعمليّة الخلق الشعريّ، فتوالدت الكلمات من جديد شبيهة بكلمة الخلق الأولى، بكرًا، متجدّدة، لا تهدأ في حال. تلك هي العلاقة الأعمق بين الشعر والحداثة في العقل العربيّ: علاقة تعيد النظر في اللغة وفي إمكانات استعمالها فنّيًّا كيلا تتحنّط أو تصير نصبًا مقدّدًا، أو تمثالاً رخاميًّا، جميل المنظر من الخارج، ولكنّه بارد كالموت. ولئن تكن شعارات الحداثة ومفاهيمها قد سمحت للفيف من الصعاليك والتافهين أن يرفعوا رؤوسهم مدّعين انتماءهم إلى ملكوت الشعر، فيسيئون إلى طبيعتها لأنّهم عاجزون، فإنّ هذا الواقع لا يجعل من الحداثة في الشعر عملاً فارغًا وضربًا من العبث.

٥ ـ خاتمة

وبعد، نستنتج من كلّ هذا أنّ الشعر قد مرّ بطورَين أساسيَّين:

١ ـ طور كلاسيكيّ عبّر عن تلاؤم الذات مع الوجود، وبالتالي فُهِمَ على أنّه صناعة لا تُستَلْهَم، بل يُؤخَذ بها كما هي، ويُنْقَل نَقلاً، فلا يتغيّر فيه شيء، لأنّك لا تستطيع أن تغيّر شيئًا في الخَلق التامّ الكامل، بل تتأمّله وتستعيده باستمرار.

٢ ـ طور تجديديّ عبّر عن عدم التلاؤم، ولم يعد يقبل باستلهام الأشياء، بل يعمل على خلقها من جديد خلقًا يرضي طموح الإنسان إلى تصعيد نفسه.

فالشعر والحداثة طبيعتان متجانستان غير متنافرتَين، والحداثة مرحلة طبيعيّة من مراحل الشعر، تعبّر عن توسيع إمكاناته وتحسين أدائه ليظلّ فنًّا حيًّا، يستوعب تعقيدات العصر، وضجيج الحضارة الجديدة...

الكرما والترفُّع في قصص جبّور عبد النور

الدكتور ربيعة أبي فاضل *

أ ـ مدخل

قررت معالجة موضوع «الكرما والترفُّع في قصص جبّور عبد النور»، بعد أن تيسّر لي قراءة قصص له، نشرها في جريدة **البرق**، لبشارة الخوري، ما بين حزيران ١٩٣٠ وأيّار ١٩٣٢. وحصري مادّة البحث في سنتَين من نتاجه القصصيّ، لا يعني أنّه قد توقّف عن الكتابة، في **البرق**، بعد ١٩٣٢، لكنّ العثور على قصص أُخرى لم يكن ميسورًا، فاكتفيت بما بين يديّ[1].

واختياري لقصصه يعني الكشف عن جانبٍ شغلَ حيّزًا بارزًا من حياة عبد النور الأدبيّة، ومثّل انطلاقته الأولى في حقل الكتابة الصحافيّة الإنشائيّة. ولعلّ الأسباب التي جعلت الكلام على تلك القصص غائبًا، إلى الآن، هي عدم تركيز صاحبها في كونها خلقًا أدبيًّا، يستحقّ القيامة، وهذا تواضع من قبله، عُرف به، وهو من ثوابت شخصيّته. وقد تعود الأسباب إلى طغيان الأعمال المعجميّة والأكاديميّة على ما أنتج البحّاثة، خلال مراحل نضجه وعطائه، فانكفأت كتاباته الأولى تنتظر مَن ينقذها من سكونها وجمودها. زد أنّ الإحاطة بأكثر من خمس

(*) أديب. أستاذ في الجامعة اللبنانية.

(١) من المفيد العودة إلى دراسة أعدّها عصّون يوسف مسعد، وأشرف عليها د. سليم قهوجي، وهي بعنوان: **فهارس جريدة البرق**، (جامعة القدّيس يوسف، كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، بيروت، ١٩٨٢).

وثلاثين قصّة ورواية، بعد العثور عليها، أمرٌ يحتاج إلى صبرٍ وجهد، والواقع الصعبُ الذي نعايشه لا يسمح لنا بالتحلّي بغير فضيلةٍ نُحبُّها.

ولا بُدَّ من ملاحظة، في هذا السياق، وهي أنّ جبّور عبد النور نشر بحثه الأوّل عن آتالا شاتوبريّان، في ٢٣ حزيران سنة ١٩٣٠، وهو في السابعة عشرة. وختم بـ «كيف تزوّجت؟»، وفاقًا للمادّة التي اعتمدناها، في ٢٤ أيّار سنة ١٩٣٢، وهو في التاسعة عشرة. واستنادًا إلى النصوص التي كتبها سأُبرهن إلى أيّ حدّ كان الشابّ، يومذاك، مثقّفًا ذا رؤية، رزينًا ذا موقف، خالقًا لشخصيّات، شاعرًا ممسكًا بواقع يتغيّر، وبحلم يكاد يستحيل وفي الظنّ أنّه ممكن.

ولا ننسَ أنّ عبد النور دخل **البرق**، جريدة الأدب والفنّ والسياسة، في وقت كان توفيق عوّاد قد زرع ما زرع فيها من قصص، وحصد ما حصد من شرارات روح الشاعر بشارة الخوري، وتأهّب لنقلة أُخرى، في دنيا الصحافة والثقافة*. ومَن يقرأ جريدة الخوري، يلمس رغبة مخلصة للارتقاء بالقصّة فنًّا منفتحًا على التراثات والاحتمالات، فكتب رئيف خوري وفؤاد مفرّج، إلى جانب عوّاد وعبد النور، وَرَواكبَ الخلق، على الصّعيد القصصيّ، نقد أدبيّ هاجسه تجديد اللغة وروح الأدب. ولأبي شبكة وكتاباته دور رئيسيّ في هذا المجال، يُضَمّ إلى دور بشارة الخوري وميشال العقل وغيرهما. وقد تحدّث توفيق عوّاد عن دور البرق الرائد في احتضان الأدب والأدباء، والارتقاء بالشعر والنثر معًا[1]. وأشار أنطون غطّاس كرم إلى أنّ القصص القصير انسحب، في تلك المرحلة، منسحبًا رومنطيقيًّا... وإلى أنّ الأقصوصة كانت من مستهلكات الصحافة... فاتّجهت كلّ متّجه[2]. وأشار أمين نخلة إلى تسرّب الرومنطيقيّة في أدبنا، يومذاك، قال:

(*) آخر ما نقرأ لتوفيق عوّاد **العقد الفقود** في ٢ حزيران ١٩٣٠، عدد ٣٣٦٢. وكان قد نشر في أيّار ١٩٣٠، **نزهة**، **تكره الرجال**، وغاب عن صفحات البرق حتّى قرأنا له في ٢ حزيران ١٩٣٢ (عدد ٣٤٣٥) **كيف عرف ميخائيل نعيمه**.

(١) توفيق عوّاد، **حصاد العمر**، مكتبة لبنان، ١٩٨٤، ص ٦٦ - ٧٢.

(٢) أنطون غطّاس كرم، **ملامح الأدب العربيّ الحديث**، دار النهار للنشر، بيروت ١٩٨٠، ص ٥٥، ٥٩.

«كُتِب لنا، أيضًا، بعد عشرات السّنين، أن تتهادى إلى أدبنا رياح غربيّة، طيّبة، فنستوقفها، ونتنسّم الطّيب، ونعجب له، على أنّ الريح مرجوعة*، والأرج مردود!»[1].

ويلحظ قارئ قصص جبّور عبد النور، بشكل واضح، مدى تأثير الأدب الفرنسيّ، والتيّار الرومنطيقيّ في طبيعة شخصيّاته وسلوكهم وتطلّعاتهم. ولعلّه نسج ملامحهم على صورته، بعد أن تنشّأ على معلّمين فرنسيّين، في الليسه الفرنسيّة اللبنانيّة[2]، فتمّ الانسجام، في نفسه، ما بين طبع ينزع نزعة الحزن والتشاؤم، وتطلّع يحنو على الأدب الفرنسيّ، وسِواه من الآداب العالميّة، ليحصد مؤثّرات نفسيّة وإنسانيّة، من تأمّلات لامارتين إلى عبقريّة المسيحيّة وآتالا لشاتوبريّان، إلى كتابات هيجو ومدام ده ستايل وغيرهما... فتحصّل للشابّ الناشئ ذوق جديد، وحماسة للإبداع، وقِيَم جماليّة وأخلاقيّة أغنت أدبه وحياته.

وقبل الانتقال إلى المحطّة الثانية، من بحثي، أُشير إلى ارتباط عبد النور، إلى جانب انفتاحه على الثقافات الغربيّة، بالتُّراثَين العربيّ والفارسيّ والبرهميّ، فجاءت قصصه متنوّعة في جذورها وتطلّعاتها ووجوهها، يُطلّ من خلالها وجه الكاتب الطموح، الدائب على الخلق والبناء، على أُسس أصيلة، بحجارة صقلتها موهبة لا تقبل الضحولة، وروح رسوليّة لجَّجت في أعماق الإنسان والحياة.

بعد هذا المدخل أتوقّف على أنماط كتابات عبد النور القصصيّة، ثمّ أُعالج مسألة الكرما والترقّع عنده منتهيًا إلى ثبت للقصص كما وردت في البرق خلال السّنتين المذكورتين.

ب ـ تنوُّع

إنتمى معظم نُصوصِ عبد النور، في البرق، إلى القصّة أو القصّة القصيرة (الأقصوصة). وقد نشر عبد النور، إلى جانب القصص، ثلاث روايات. أنشأ

---

(1) أمين نخلة، تحت قناطر أرسطو، بيروت، ط ١، ١٩٥٤، ص ٩٦.
(*) عنى بقوله الريح مرجوعة أنّ الرومنطيقيّة شرقيّة بروحها.
(2) مقابلة مع الآنسة الأديبة إلهام عبد النور في ١٩٩٢/١/١٥.

اثنتين: واحدة من التراث العربيّ **مصرع ابن المعتزّ** وأُخرى من التراث العربيّ الفارسيّ **أسرار المانويّة**. أمّا الثالثة فمعرّبة، وهي للكاتب الفرنسيّ بروسبير ماريمه، (Prosper Mérimée 1803-1870) بعنوان **كولمبا**(1).

ولم يكتفِ عبد النور بقراءة ماريمه وتعريب قصّته *(Colomba 1841)*، فكتب عن شعراء فرنسيّين ثلاثة: شاتوبريّان في آتالا، جيرار دي نرفال ومعاناته وموته، وأندره شانيه الفرنسيّ من أُمّ يونانيّة. ثمّ كتب بحثًا معمّقًا عن سوفوكل ومميّزات ما كتب(2) وورد نصّ يتيم تفرّد بمناخ الشعر وهو **ذهبَ الذين أُحبّهم**(3) وفيه حنين إلى ماضٍ، وفَضْح لِقَدَرٍ عاتٍ، وبَرارةٌ، وطفولةٌ، وألمٌ مُحطِّم(4). ونصّ آخر يتيم عن البراهمة*.

أمّا القصص العاديّة فهي تتّخذ القرية ملعبًا وتتوسّع إلى لبنان الوطن، فإلى

---

(1) وردت الروايات الثلاث، وفاقًا لذكرها، في التواريخ الآتية: ـ ١ نيسان ١٩٣١، العدد ٣٣٩٨، السنة ٢٣ ص ١٣.
ـ ١٨ شباط ١٩٣٢، العدد ٣٤٢٥، السنة ٢٣ ص ١٤.
ـ ١٦ تشرين الثاني ١٩٣١، العدد ٣٤١٦، السنة ٢٣ ص ١٤.

(2) راجع البرق:
ـ ٢٣ حزيران ١٩٣٠، ع. ٣٣٦٥، س. ٢٢.
ـ ٢٩ تشرين الأوّل ١٩٣٠، ع. ٣٣٨٠، س. ٢٢.
ـ ٢١ تمّوز ١٩٣١، ع. ٣٤٠٣، س. ٢٣.
ـ ٨ نيسان ١٩٣١، ع. ٣٣٩٩، س. ٢٣.

(3) البرق ٢١ آب ١٩٣٠، ع. ٣٣٧٣، س. ٢٢.

(4) من القصيدة:
«ذهبوا وهم ينتحبون متألّمين لفراقي.
وقد سمعتُ تنهّداتهم العميقة التي حملتها النسمات
فجثمت على الأعشاب وأخفيت وجهي بين يديّ وطفقت أبكي!
وهل لا يبكي مَن يصيبه ما أصابني؟
عندما يأتي المساء وتبدو النجوم من نوافذها
أسير بين الكروم والأشجار أناديهم بأعذب الأسماء!
فأنا أستحقّ الشفقة والرحمة...
فقد ذهب الذين أُحبّهم».

(*) إنفتح عبد النور على غير ثقافة وحضارة (راجع عدد ٨ تمّوز ١٩٣١، العدد ٣٤٠٢، السنة ٢٣).

المسرح العربيّ، والآفاق الإنسانيّة. إنّ أبطال عبد النور منتمون جميعهم إلى أرض وتراث وتاريخ، ولكلّ منهم مَثَلٌ أعلى يُصعّد إليه، لكنّهم لا يحصرون طموحهم في قبليّة أو إقليميّة، بل ينفتحون على الزمان والمكان بشكل دائم. ويكاد موضوع الحبّ يطغى على معظم الأقاصيص، وهو ينمو في ظروف كئيبة صعبة، تنتهي بالكائن الحالم، المعاني، إلى أمر من ثلاثة: إمّا الجنون أو الموت أو الانتحار. وقلّما نجد في أقاصيصه امرءاً سعيدًا أو امرأة مغتبطة. كان الوجود في ذات عبد النور، وهو شابّ، وفي الخارج - العالم، وجودًا ملوّنًا بالظلال والظلمات، الظلال التي تحجب الحقيقة وتُشوّهها، والظّلمات التي تسدّ المنافذ على النور. وعلى الرغم من مشكلات الحياة، وتأزّم النفس، عند الكاتب، فإنّه حرص، وأبطاله في أوجّ الهوّة، أن يُبقي لهم أملاً بالخلاص. فكيف جسّد هذا الأمل؟ وكيف الإبقاء على حالٍ من الإيمان والعزاء، في قصصه، بعد ارتماء معظم أبطاله في كآبات اليأس؟

ج - نور الألم

كان ستندال، الرّوائيّ الفرنسيّ المعروف، قد كرّر على نفسه سؤالاً، ما زلنا نُكرّره، اليوم، في حياتنا ومغامراتنا وكتاباتنا وهو: «لماذا نحن نفتقر إلى السعادة في عالمنا الحاضر؟»[1]. وفي موجز قصّة آتال لجبّور عبد النور، تساءل الراهب، وهو يتأمّل جبهة آتالا الصفراء:

«إنّني مررت على هذه الأرض كزهرة
وذهبتُ حياتي كأنّني عشبٌ أحرقته أنوار الشمس المحرقة
لماذا وهبتَ النّور إلى التعساء اللهمّ
لماذا أعطيتَ الحياة للّذين يحملون قلوبًا معذّبةً؟»[2]

لا يمكن فهم قصص عبد النور خارج روحيّة سؤال راهب شاتوبريّان، وسؤال ستندال. نحن تعساء لكنّا وُهبنا النور، نحن معذّبون لكنّا أُعطينا الحياة. فكيف نكون نورانيّين ونحن في تعاستنا، ونحيا كلّ الحياة ونعاني عذابنا؟ هذه

---

(١) René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Ed. Bernard Grasset, Paris 1961, p 137.

(٢) البرق، ٢٣ حزيران ١٩٣٠، ع ٣٣٦٥، ص ٢٢.

انطلاقة فلسفيّة لكاتبٍ بدأتِ الثقافة تُغني همومه، وتُوسِّع فيه مجاري المعرفة.

كلّ أبطاله، إذا صحّت المبالغة، تعساء معذّبون. آتالا ماتت مسمّمة، مريم ماتت غرقًا بعد موت حبيبها[1]، فؤاد المجنون ينتحر بخنجر بعد إخفاقه في حبّ مستحيل[2]. وتلاحق الخيبة أبطاله فيطوِّحون في عالمهم، يهاجرون، يقلقون، لا يستقرّون[3]. يقامرون ويقتلون وينتحرون، عندما يكتشفون عنف الانحطاط الذي هم فيه، شأن ما فعل خليل سالم في **ضحايا البارك**[4]. هم يتساءلون إذًا، عن معنى الحياة: «ما هذه الحياة؟ إنّها لحلم مضطرب لا يقطعه المرء إلاّ وقد مزّقت الأحزان قلبه، وأحنى ثقل الآلام ظهره، وبيّضت أهوال مصائبه شعره»[5]. جعل عبد النور أكثرهم يهرب من أحزانه في اتّجاه الموت. كان الموت حبيبًا، بالنسبة إليه، على الرغم من هوله ورعبه، وبدا تَسَارُعُ أبطاله نحوه كأنّه فضيلة، بعد أن ضاقت بهم الحياة: نقرأ في **نفثات منتحر**: «روحي أصبحت خائفة، تودّ الذهاب إلى مكان آمن لا تَمُدُّ إليه يد البشر. تودّ روحي الذهاب إلى أعالي الفضاء، فاتركيني أفكّ قيودها»[6].

لماذا غدا الموت بديلاً من الحياة؟ هل هو العبث؟ هل هي الكرما التي تجعل الإنسان يحصد ما يزرع؟[7] هل هو الخلاص الميتافيزيقيّ الحالم بملكوت لا ينخره السوس أو بجنّات تحتها الأنهار؟ ليس الألم مصادفة مجّانيّة في قصص عبد النور،

---

(١) ن. ٢١ تمّوز ١٩٣٠، ع ٣٣٦٩، ص ٢٢.
(٢) ن. ٦ آب ١٩٣٠، ع ٣٣٧١، ص ٢٢.
(٣) راجع قصّتي الغفران والمرأة التي عانت مع عائلتها، ضحيّة الحبّ المكتوم وفريد الذي هاجر غريبًا متغرّبًا.
- ٢١ آب ١٩٣٠، ع ٣٣٧٣، ص ٢٢.
- ١٧ أيلول ١٩٣٠، ع ٣٣٧٥، ص ٢٢.
(٤) البرق ١٤ تشرين الأوّل ١٩٣٠، ع ٣٣٧٨، ص ٢٢.
(٥) ن. ٢١ تشرين الأوّل ١٩٣٠، ع ٣٣٧٩، ص ٢٢.
(٦) م.ن
(٧) «Karma rend à chaque homme les conséquences véritables de ses actions». «Il moissonne ce qu'il a semé».
- Blavatsky H. P., *La clef de la théosophie*, Ed. Adyar, 1976, p.198-281-290

بل هو عبء إنسانيّ. ومسؤوليّة عميقة تُساعد الإنسان على صنع حرّيّته أو السقوط.

في قصّتي القلب والمجرم تجسّدت الكرما واضحة. في الأولى مات الجزّار بالخنجر الذي قَتَلَ به ماريّه حبيبة نجيب[1]، وفي الثانية ترك الشابّ أمّه المسكينة، التي أرضعته، تموت في أزقّة المدينة كالكلاب القذرة. وأدمن الكوكايين، وأنفق أمواله على الراقصات. فقتّل الراقصة، وانتحر بعد أن حرّك بآثامه أخشاب قبر أمّه[2]. أوَلم يعبّر عبد النور عن تصوّره الكرميّ في أقصوصة مهزلة: «يلاقي كلّ جزاء ما جنته يداه»[3]. وهكذا قال بطله روميليوس لجوني، التي قتلت فارسًا اختطفها وهي لا تحبّه: «يجب أن تموتي كما يموت اللصوص والقتلة لأنّ يديكِ ملطّختان بدماء الجريمة»[4]. وقد حُتّم على جوني أن تعانيَ الفراق والغربة، وهي في الحياة، لأنّ الناموس الكرميّ يبدأ في الحياة ويستمرّ.

هكذا مثّل عبد النور أبطاله ضحايا أعمالهم، فجعل كثيرين مطيّةً للجهل لأنّهم هم أرادوا ذلك. ألم يعترف «المجرم» بأنّ الكوكايين قضى عليه لأنّه ضعيف الإرادة؟[5]. ألم ينتقد عبد النور، وهو في السابعة عشرة، ضحايا البارك، قال: «لاهُونَ عنّا يخبّئه لهم القدر، لا يفكّرون بسوءِ مصيرهم عندما يفقدون أموالهم، ويصبحون بؤساء لا منزل لهم سوى الشوارع والأزقّة»[6]. فهل يمكن الإجابة على سؤال ستندال وأسئلة راهب شاتوبريّون بالقول: إنّنا تُعساء لأنّنا لا نريد، نحن، أن نكون سعداء؟ وإلاّ فهل ندّعي ظلمًا أنّ الذي يهب النور يضع لنا التعاسة وأنّ الذي يُعطي الحياة يهيّء للقلوب التعاسة؟. فالأرجح أنّنا نحن نختار سعادتنا أو تعاستنا. وهذا البعد الكرميّ متجلّ في الروايات الثلاث، وفي أقصوصة من ذكريات آدم التي مُسخ فيها الملائكة الساقطين حيوانات، لحيادهم عن

(١) البرق، ٢٧ حزيران ١٩٣١، ع ٣٣٧٩، ص ٢٢.
(٢) ن. ٩ شباط ١٩٣١، ع ٣٣٩٢، ص ٢٣.
(٣) ن. ٨ تموز ١٩٣١، ع ٣٤٠٢، ص ٢٣.
(٤) ن. ٤ آب ١٩٣١، ع ٣٤٠٥، ص ٢٣.
(٥) ن. ٩ شباط ١٩٣١، م. س.
(٦) ن. ١٤ تشرين الأوّل ١٩٣٠، ع ٣٣٧٨، ص ٢٢.

رسالتهم الإلهيّة، على الأرض، وحكم على آدم بالشّقاء والبؤس لأنّ حوّاء سقت الملائكة خمرًا فأسكرتهم وأحرقت أجنحتهم[1].

د ـ النزعة الكرميّة في الرّوايات الثّلاث*

في الحبّ ينتقم أو مصرع ابن المعتزّ * أحبّ الأمير عبدالله بن المعتزّ لُبنى، ابنة محمّد الأسديّ، الذي تآمر عليه، وحال دون زواج ابنته به. وأسهم محمّد هذا في إعادة المقتدر إلى الحكم، وفي مقتل ابن المعتزّ، مطعونًا بخنجر، على يد مؤنس الحبشيّ.

إنّ مؤنسًا هذا قد قُتِل، بدوره، بطعنة خنجر، على يد لُبنى. والمعنى، في الرواية، لا يرتكز في السّياسة، وحدها، والتّصارع على الحكم، بين المقتدر وابن أخيه عبدالله، بل يعكس مدى شراسة الشرّ، في العالم، وكيف يتحوّل قسم من الناس إلى «حيوانات مفترسة»[2]. ثمّ كيف يرتدّ الشرّ على صانعيه. ألم يقل الأمير ابن المعتزّ للأعرابيّ الذي قُتِلَ ابْنُهُ الصّغير: «هنا ميزان العدل الذي يأخذ حقّ الضعيف من القويّ، ويجازي المستبدّ، وينشر المساواة في العالم»[3].

إنّ ميزان العدل قضى على القاتل مؤنس بالقتل، وإنّ التشبّث بالحقّ، في الحكم، قضى على ابن المعتزّ. لكنّ موت الأوّل «لا بعث له» كما قال الأمير عبدالله، في حين «الموت للأحرار حياة»[4]. لم يشأ ابن المعتزّ أن يدخل سجن

---

(١) ن. ١٢ أيار ١٩٣٢، ع ٣٤٣٣، ص ٢٣.

(*) يُلاحظ قارئ من ذكريات آدم أنّ آدم نفسه لم ينتشِ الملائكة من الشّراب العجيب، ولم يحرق أجنحتهم، لكنّه اشترك مع حوّاء في تحمّل مسؤوليّة عملها، بعد أن كان صلّى وأرسل الله إليه الملائكة لمساعدته.

(*) نشرت مجلّة الرياض في إنطلياس، لصاحبها فريد أبو فاضل، رواية ابن المعتزّ لجبور عبد النور، في فصولها الأربعة. (السنة ١، العددان العاشر والحادي عشر كانون الثاني وشباط ١٩٣٢ حتّى السنة ٢، العدد ٧، تشرين الأوّل، ١٩٣٢) والرواية مهداة إلى الأستاذ جورج كفوري مدير التعليم العربيّ في البعثة العلمانيّة البيروتيّة، حيث أنجز عبد النور دراسته ثمّ علّم هناك ربع قرن.

(٢) الرياض، تموز ١٩٣٢، ع. ٤، س ٢، ص ٤٥

(٣) ن، حزيران ١٩٣٢، ع. ٣، س ٢، ص ٤٢

(٤) ن، تموز ١٩٣٢، ع. ٤، س ٢، ص ٤٧

الخلافة، وأن يهجر الشعر والحرّية. لقد شاء أن يكتفي بالحبّ والحرّية طريقًا لحياته، لكنّ أمّه فاطمة دفعته دفعًا إلى القبول بالحكم، فذهب ضحيّة السياسة. ولبنى التي حاول أبوها استغلالها لجاهٍ سياسيّ ارتمت في النهر، ضحيّة السياسة والمجتمع والحبّ. إنّ الرواية أو الحكاية أو القصّة، كما نشرتها **البرق**، في ١ نيسان ١٩٣١ (العدد ٣٣٩٨، السنة ٢٣) جاءت مرجزة. وكان اسم البطلة، التي أحبّها عبدالله، «زمرّدة» وليس لُبنى. والملاحظ أنّ مجلّة **الرياض** أشارت إلى أنّ حقوق طبع الرواية هو لجريدة **العلم**، بيت شباب، لميشال الحايك. فالمرجّح، إذًا، أنّ الرواية نُشرت ثلاث مرّات والنّص في **الرّياض** هو أكمل وأشمل. والتغيير الذي طرأ عليها أبقاها مأساة غراميّة تاريخيّة، ذات نزعة كرميّة، على صعيد الأفراد والمجتمعات. فإهمال العرب لأمّتهم، وترك المجال للأغراب: الفرس والأحباش وغيرهم، كي يعيثوا فسادًا ويسيطروا، سمح للفوضى بمدّ يدها والطعن بخنجرها، وإيصال الحكم إلى ما وَصَلَ إليه. وهكذا كان مصير الأفراد مرتبطًا بسلوكهم في الحياة. فموت محمّد الأسديّ، في الرواية، هو نتيجة تجسّد روح الشرّ فيه. ألم يقل لمولاه عبدالله: «دعكَ من الشرف فهو لا ينفع في هذه الحياة، بل على المرء أن يكون ثعلبًا محتالاً»[(١)]. على أنّ عبدالله وأمّه تمسّكا بالقِيَم الدينيّة والخلقيّة حتّى الموت.

وفي أسرار **المانويّة** أنّ المانويّين الذين حكموا على الحسن وأخته بالموت مسمومَين، في ديرهم، لم يستمكنوا من قتلهما. فعُلوَه هي أخت الحسن، وليست زوجته، ووالدهما راغبٌ في التحرّر والعودة إلى عائلته. ولمّا كان المانويّون، وعلى رأسهم الفارس أبو صالح، قد تظاهروا بالتقوى، ومارسوا بشاعات الكبت والقتل، فحتّم ميزان العدل أن يفتك بهم الخليفة، ويحمّلهم العذابات العظيمة التي حمّلوها لوالد علوه والحسن[(٢)].

(١) **الرياض**، حزيران ١٩٣٢، ع. ٣، س ٢، ص ٤٧
(٢) **البرق**، ١٨ شباط ١٩٣٢، ع ٣٤٢٥، س ٢٣
١ آذار ١٩٣٢، ع ٣٤٢٦، س ٢٣
١٨ آذار ١٩٣٢، ع ٣٤٢٧، س ٢٣
٣١ آذار ١٩٣٢، ع ٣٤٢٨، س ٢٣
٧ نيسان ١٩٣٢، ع ٣٤٩٤، س ٢٣

أمّا كولوميا، رواية ماريمه، المعاصر لستندال، والرومنطيقيّ، والمنحني، في قصصه ورواياته وترجماته للأدب الروسيّ، على موضوعات الحبّ ومشكلاته[1]، فقد نُشرت في ستّة أجزاء من **البرق**[2]، وكانت إيطاليا وفرنسا وإسبانيا، وخصوصًا جزيرة كورسيكا، مسرحًا لحوادثها. وما يهمّنا، بالنسبة إلى سياق هذا البحث، أنّ الواقع الكورسيكيّ كان يدعو إلى الحزن، نظرًا للاغتيالات والانتقامات وسفك الدماء والثأر والحقد في الجزيرة.

جمعت الظروف **ليديا**، الرسّامة والموسيقيّة، **بأرسو دلاريبا**، الكابتان الشابّ. وعلمت ليديا أنّ أرسو عائد إلى كورسيكا لينتقم من عائلة باريسني، بعد أن قتل رئيس العمدة الباريسني أباه الكولونيل، غبّ غياب شمس نابوليون. كان على ليديا أن تُقنع أرسو بالصفح والتعلّي على الجراح، والنظر إلى الحياة والحبّ بأمل، لكنّ **كولوميا** أخته استمرّت تحضّه على الانتقام، لأنّ عدم الانتقام، في كورسيكا جبن وعار.

وبين حبّ ليديا المسالمة الفنّانة ولجاجة أُخته وإصرارها كاد أرسو يجنّ، معانيًا تمزّقًا داخليًّا حادًّا فرض عليه قرارًا حاسمًا.

الواقع أنّ أرسو لم يبادر إلى قتل العمدة أو أيّ من أفراد عائلته، لأنّ روح الخير تسرّبت فيه، واستطاعت **ليديا** أن تحرّره من عادات كورسيكا وتقاليدها. لكنّ ميزان العدالة، وناموس الكرما فرض على **الباريسنيّين** دفع ثمن جرائمهم. فما إن أقدموا على قتل أرسو، بعد قتل أبيه، حتّى فوجئوا بمقتل ابنَي العمدة. فالقاتل قُتِل، وبقي أرسو حرًّا، مارس حقّ الدفاع عن النفس، رافضًا العودة إلى الاعتداء وسفك الدماء. فالحبّ الذي ينتظره حلم أجمل من أحلام الانتقام.

لم يستطع خنجر **كولوميا** القضاء على أيّ من **الباريسنيّين**، فلم تدرك، على الرغم من شاعريّتها وسحرها وجمالها، أنّ في الكون نظامًا يخزّن أعمال

---

(1) Encyclopedia Universalis, v. 10, Paris, 1980, p 807-808.

(2) كتبها ماريمه سنة ١٨٤١ ونُشرت سنة ١٨٤٧. أمّا المعرّب الدكتور عبد النور فنشرها في **البرق** بدءًا من ١٦ تشرين الثاني ١٩٣١، العدد ٣٤١٦، السنة ٢٣، وانتهاء في ١٣ كانون الثاني ١٩٣٢، العدد ٣٤٢١، السنة ٢٣.

الناس، ويجعلهم مرتبطين أبدًا بأعمالهم سلبًا أم إيجابًا. ويتحوَّل سؤال ستندال، وسؤال راهب شاتوبريان، عند ماريمه، صديق ستندال، إلى استفهام طرحته الحمامة على الفتاة اليتيمة: «لِمَ تبكين؟» ثمّة ألف سبب وسبب للبكاء، وألف آخر وآخر للسعادة. وأهمّيّة رواية **كولومبا** قائمة على تحويل الإنسان من ذئب إلى حمل[1]، من البكاء إلى الرجاء.

من مؤنس الخادم القاتل المقتول في **مصرع ابن المعتزّ** إلى المانويّين الذين عذّبوا والد الحسن وعُلوه، في **أسرار المانويّة** فَعُذّبوا، إلى **كولمبا والباريسيّين** الكورسيكيّين، الذين قَتَلوا فَقُتِلوا، ثمّة خيط دقيق متين، يكتشفه الوعي الإنسانيّ، وتضيئه الرؤية النافذة الواثقة بناموس الكون وعدالته. ومن الطبيعيّ أن نستنتج أنّ عبد النور، ابن الثامنة عشرة، كان ذا أفق فكريّ وروحيّ، بعيد ومُضيء وعميق، وكان، كما يبدو، مطبوعًا على حبّ الخير برغم الشرور والآلام الناتجة من طبيعة الحياة... إنّه ظاهرة مميّزة في شخصيّته وكتاباته لأنّه من الناضجين المجلّين، وهو شابّ ناشئ، ومن جماعة الحكمة والخير، وهو ذو عود رخص؛ ومن القادرين على البناء القصصيّ المشوّق الشاهق، وهو، بعد، في بداية الطريق.

ولئن بدا أبطاله، كما أشرت، ضحايا الحزن الكبير، والحبّ الضائع، والشعور بالغربة، والقلق الوجوديّ، فإنّهم بعضهم تحلّى بالطاقة التأمّليّة الداخليّة، التي جُعِلت في خدمة الإنسان وتعلّيه كما تُجعَل الطاقة الرّوحيّة الصوفيّة في خدمة الله. إستطاع بعض أبطاله الاستعلاء على واقعهم، والنظر إليه من بعيد نظرات ثاقبة، فاهمة، أكثر ممّا هي مُستَفهِمة. ولذلك رأينا هؤلاء الأبطال يترجّحون بين رومنطيقيّة راقية وعقلانيّة واعية. حاول عبد النور أن يجعل منهم عبيدًا أحرارًا للنور بدلاً من تركهم عبيدًا للإثم أذلاّء.

---

(١) البرق ٢ كانون الأوّل ١٩٣١، ع ٣٤١٨، س ٢٣، ص ١١.

(*) كان عبد النور كبطله جيرار دي نرفال (٢٣ تشرين الأوّل ١٩٣٠)، غير قادر على تذوّق السعادة في دنياه. فهو، بطبعه، ميّال إلى التشاؤم والجدّيّة الصارمة، وكان يدرك ما يخبّئ له القدر، منذ شبابه. وإلاّ فكيف نفسّر كتابته لقصيدة **ذهب الذين أحبّهم** (٢١ آب ١٩٣٠) وفيها تنبّؤ بما سيعاني: (موت ابنه). ولا شكّ في أنّ عبد النور، في ميله إلى القصّة والمعاجم، قد نحرَ شاعرًا عظيمًا في نفسه، قبل أن تكتمل انطلاقته.

رأينا، إلى الآن، أنّ للصحافة فضلاً على الفنّ القصصيّ وترقّيه، وأنّ لعبد النور دورًا رائدًا في إطلاق هذا الفنّ، في صحافتنا وأدبنا، في بداية الثلاثينات. وركّزنا في العمل ونتائجه، وتأثيره لاحقًا في صاحبه، فلا يُصيبنا إلاّ ما نكتبه لأنفسنا بأعمالنا. ولذلك علينا بالارتقاء بأعمالنا نحو الحقيقة الكبرى التي نبقى، بدونها، غرباء تُعساء، ضحايا الجسد ـ السجن، والعالم ـ السجن[1]. فما العمل للتحرّر من الأنانيّة والضعف البشريّ الذي يُلاحقنا؟

إنّ هذا السؤال هو من صميم روح قصص عبد النور. فتجارب أبطاله المؤلمة لا تخلو من حماية روحيّة ساعدتهم على الصبر والترفّع.

هـ ـ ترفُّعٌ وتَروُّقٌ روحيٌّ

في قصّة القلب إيمان بأنّ في السماء عينًا تُحاسب[2]، وعلى الأرض نظامًا يُمثّل عدالة؛ هذه العين التي جعلت موت الجزّار أشدّ هولاً من أصوات الأبرياء. لماذا لا يستحضر المرء هذه العين، في حياته؟ ولِمَ لا يستسلم للنظام المنبثق عنها؟

حرص عبد النور على خلق قلّة من أبطاله تخرج على المألوف. ليسوا أُسطوريّين، وليسوا مخلّصين للعالم كالأنبياء، مستعلين على المجتمعات التقليديّة[3]، بل هم بَعْدَ احتمال الألم، علّمتهم تجاربهم الحياتيّة أن يغفروا[4]، أن يكونوا أوفياء مخلصين[5]. ألم تقل وداد: «لا أقدر أن أحب قلبي مرّتين»[6]. وتوصّلت وداد، وهي بطلة عبنوريّة متميّزة، أن تنتصر على فكرة الانتحار «لأنّ الله لا يُريده»[7]، وانتصرت على فكرة الهرب، والتغرّب، واللجوء إلى الموت، فلم

(١) Vivekananda Swami, Les yogas pratiques T. de Lizelle Raymond et Herbert Jean, N. Ed., Paris, 1939, p 13, 19

(٢) البرق ٢٧ حزيران، ع ٣٣٧٩، ص ٢٢.

(٣) Philippe Sellier, *Le mythe du héros*, Bordas, Paris, 1976, p 17, 20.

(٤) البرق ٢١ آب ١٩٣٠، ع ٣٣٧٣، ص ٢٢، ص ١٢ (الغفران).

(٥) ن، ١٧ أيلول ١٩٣٠، ع ٣٣٧٥، ص ٢٢، ص ١٢ (ضحيّة الحبّ المكتوم).

(٦) ن، ١٢ تشرين الثاني ١٩٣٠، ع ٣٣٨٢، ص ٢٣، ص ١١ ـ ١٢ (إلى الدين).

(٧) ن.

تجد غير الدير، وترْك العالم، حلاً لترتقي فوق تناقضات الوجود، وانحطاطات المجتمع.

وها هي مذكّرات امرأة تُخبر أنّها تترنّم بأناشيد الحبّ الخالدة، وأنّها سعيدة[1]، وذلك قبل أن يغيِّر الآخرون مجرى حياتها. ونجد أُخرى في حكمة الشيخ تتحدّث بلهفة وشوق عن الحبّ وغوتي ومارتر[2]. وتكاد ملاحه خانم في مذكّرات امرأة تشبه بطلة من أبطال جبران في ثورتها على الفساد الاجتماعيّ، والاستغلال، والقهر والإذلال، قالت:

«إنّ الرحمة والشفقة التي تحضّ عليهما الديانات لا وجود لهما في العالم...
أهذه هي العواطف السامية؟
أهذا هو الحبّ الذي يتغنّى به الشعراء؟
أهذه هي العهود المقدّسة التي يرغب فيها الرجل الظالم يا ملاكي (تناجي طفلها)
إنّي أودّ أن أُغمض عينيّ وأودِّع العالم»[3].

وَنَدَرَ أن نجدَ القصّة لا تدين التكالب على المادّة، والتعدّي على الشرف. فالصدِّيقان يؤكّدان أنّ في قلبيهما «شعورًا شريفًا»[4] والمهاجر يستوحي إرادة الله «ولا مردّ لأمره»، وينصح لابنته بأنّ المال الكثير «لا يجلب لنا السعادة»[5]. وهذا الانسلاخ الأفلاطونيّ عن جسد المادّة، في اتّجاه الروح الشفّافة، هو سمة من سمات الشخصيّة العبنوريّة. ففي رسالة إميل إلى إميلي أنّ نفسه تودّ الذهاب إلى مكان آمن... إلى أعالي الفضاء «فاتركيني أفكّ قيودها»[6]. وهل تاق إميل إلى غير ما تاقت إليه روح آتالا، عندما ودّعها الناسك بقوله:

(١) البرق، ٢٦ آب ١٩٣١، ع ٣٤٠٧، س ٢٣.
(٢) ن، ٢٠ أيلول ١٩٣١، ع ٣٤٠٩، س ٢٣.
(٣) البرق، ٢٦ آب ١٩٣١، ع ٣٤٠٧، س ٢٣، ص ١٩.
(٤) ن، ١١ آب ١٩٣١، ع ٣٤٠٦، س ٢٣.
(٥) ن، ٢٨ تموز ١٩٣١، ع ٣٤٠٤، س ٢٣.
(٦) ن، ٢١ تشرين الأوّل ١٩٣٠، ع ٣٣٧٩، س ٢٢.

«إذهبي أيّتها النفس التقيّة
إذهبي إلى خالقك فهو هنالك!»[١]

ألم توصِ الأمُّ ابنها «المجرم»: «ولدي تُبْ إلى الله وكفى شرورًا... أُريد أن تتبعني إلى عالم الأبديّة حيث أضمّك تحت جناحي فتبقى طاهرًا نقيًّا»[٢].

وماذا أقول عن التحوّل الذي حدث لأرسو، في كولومبا، على يد ليديا. يكفي أنّه جبه أُخته الحاقدة بقوله: «ليس لي أعداءٌ في العالم أيّتها المجنونة!»[٣] لقد سطا الحبّ على قلبه فنسي أنّه كورسيكي، ونسي قتلة أبيه، وأسقط من لاوعيه ترسّبات القتل والدم.

ومَن يقرأ مصرع ابن المعتزّ يُعجَبُ بشخصيّته وعلمه وتقواه وإيمانه. ففي الرواية ترفُّع وتروُّق روحيّ، وشجاعة وطنيّة، وثبات خيِّر. وموجز رؤية عبد النور التي جسّدها في ابن المعتزّ، مستوحيًا التاريخ ومعين الإبداع فيه:
ـ إنّ هناك قوّة علويّة تنتصر للحقّ
ـ إنّ الحرّيّة قيمة واجبة الوجود
ـ إنّ التحليق ما وراء المادّة سعادة[٤]
ـ إنّ المال لا يغرّر بأمثال ابن المعتزّ من أصحاب المواقف المحقّة
ـ إنّ الفرد يتّخذ قيمته من تضحياته المجتمعيّة، فموته كفرد ليس موتًا بل هو حياة للأمّة المستمرّة بأمواتها الأحياء، وأحيائها الأحياء دون «الأموات».
ـ إنّ الويل الويل لقوم لا أخلاق لهم ولا دين[٥]
ـ إنّ التحرّر من المادّة هو أساس الغبطة الروحيّة.

وهاجس الجهد الروحيّ بارز في أبطاله، لكنّه ظلّ يتعثّر بسبب المعوقات الدنيويّة وبخاصّة، وهج المال، وجاذبيّة الجاه، وجمال المرأة وغير ذلك من مغريات السياسة والسياحة والترف. ولعلّ رمز الروح في معظم قصصه هو الموسيقى

(١) ن، ٢٣ حزيران ١٩٣٠، ع ٣٣٦٥، ص ٢٢.
(٢) ن، ٩ شباط ١٩٣٠، ع ٣٣٩٢، ص ٢٢.
(٣) ن، ٩ كانون الأوّل ١٩٣١، ع ٣٤١٩، ص ٢٣.
(٤) الرياض، حزيران ١٩٣٢، ع ٢، ر ٢ (الفصل ٣، المشهد ٢) ص ٤٥.
(٥) ن. تمّوز ١٩٣٢، ع ٤، س ٢، ص ٤٨.

الحاضرة والكمان. فأنت تجد في غير قِصّة لجوء الرجال والنساء إلى العزف كمنشّط روحيّ ونفسيّ. في مريم، وأحاديث القلوب، وكولومبا وغيرها.

ويبقى سؤال ابن المعتزّ العنبوريّ: «وأنتِ يا نفسي لماذا ترزحين تحت أثقال المادّة؟ مرّقي براقع الجمود، وطيري إلى اللانهاية، إلى مقرّك الخالد، حيث تضمّك أجنحة الصمت، وتحدب عليك مواكب الأرواح»[١]. يبقى هذا السؤال شاهدًا على الحافز الروحيّ والوطنيّ والفنّيّ الذي حدا عبد النور على تسهيل المواجهة بين أبطاله وعالم الروح، لأنّ الأخلاق والروح والقِيَم البنّاءة هي الجوهر، في حين لا تمثّل النزعات الأرضيّة سوى مرحلةٍ أرضيّة ليْست غاية في حدّ ذاتها. ألم يُكرّر ابن المعتزّ مناجيًا الموت ليحرّر روحه من «قيودها» كي تعانق «مقرّ الخلود»[٢].

قد يلحظ القارئ مناخًا جبرانيًّا في الأسلوب وبخاصّة في بعض مقاطع مصرع ابن المعتزّ ونفثات متحر وغيرها، حيث تفسح الأقصوصة للشعر مجالاً فينطلق. فمصرع ابن المعتزّ هي ثمرة الكاتب الأولى، كما قال لمعلّمه جورج كفوري[٣]. وفي الفصل الأوّل: «أيّتها الألحان العذبة الشجيّة من أين تتساقطين وعلى مَن تهبطين؟ آأنتِ أناشيد الخلود، توقعكِ حوريّات الجنّة، وتبعث بكِ سحرًا لقلوبنا نحن معشر العاشقين؟ لماذا ترتعشين ارتعاش الفجر عند بزوغه؟ لِمَ تئنّين أنّه مكلوم، تحملين الزفرات لسامعيك... وأنتِ يا ذكريات حبّي اقتربي وعانقيني ودعيني أضع رأسي على ذراع الألم، وأسكر من دموعيَ، ففيها غذاء لروحي الثملى التي نشدت مثالاً أعلى ولمّا تجده»[٤].

وَسَواءٌ كتب عبد النور قصيدة، كما في ذهب الذين أُحبّهم، أم رسائل كما في نفثات متحر، فهو يلتقي مع جبران في نفحات الشعر الطيّبة ويختلف عنه في بعده عن الخطابيّة، وفي حرصه الأكيد على حَبْك القصّة حبكًا محكمًا موضوعيًّا مشوّقًا، وفي تنوّع أسلوبه من التقريريّة الواقعيّة إلى الشعريّة الموحية.

(١) ن، آب ١٩٣٢، ع ٥، س ٢، ص ٤٦ .
(٢) ن.
(٣) الرياض، كانون الثاني ١٩٣٢، ع ١٠ و١١، س ١، ص ٤٧٧ .
(٤) ن.

وقصصه إجمالاً، تُمثّل مرحلة تكاد تكون انتقاليّة بين القصّة المدرسيّة: مقدّمة، سياق، عقدة حلّ... والقصّة المبدعة التي تبقى واقعيّة. «وليست القصّة الواقعيّة ما كان منها مأخوذًا من الواقع على حقيقته، إذ يمكن أن يؤخذ موضوع القصّة الواقعيّة من الواقع ومن الخيال»[١]. وفي **من ذكريات آدم** محاولة للمزج بين الواقع والأسطوريّ.

و ـ خاتمة

في الكلام على حياة المؤلّف[٢] لا نجد أيّ أثر لنشاطه القصصيّ، في الصحافة اللبنانيّة. وفي كلام النقّاد على القصّة اللبنانيّة والعربيّة، لا نجد أيّة إشارة إلى عشرات القصص التي كتبها، وكان لها شأن فنّيّ مميّز. وفي **حصاد العمر** لتوفيق عوّاد نقرأ عن روّاد **البرق** يومذاك، ولا نلمح أثرًا لجبور عبد النور. ذكر الأخطل، خليل مطران، الياس أبو شبكة، حليم دمّوس، صلاح لبابيدي وغيرهم. من هنا أهمّيّة التركيز في الدور القصصيّ الإبداعيّ الذي مثّله عبد النور الناشئ.

ولئن أجمع النقّاد على أنّ الحصاد الصالح، في القصّة، ظلّ قليلاً[٣]، وما برحنا في **أوّل الطريق**[٤] ولئن شعر بعضهم بخيبة حيال نتاجنا القصصيّ والروائيّ[٥] فإنّ الموضوعيّة تفرض أن ننظر إلى عبد النور، ابن السابعة عشرة، ونحن نحكم في فنّه القصصيّ، كما ننظر إلى طرفة أو رمبو، ونحن نحكم في

---

(١) راجع بحث الدكتور وليم الخازن **القصّة اللبنانيّة بين السرد والإبداع** «الذاكرة الثقافيّة»، الحركة الثقافيّة، أنطلياس، ١٩٨٤، ص ٤٩٤ .

(•) يمكن القارئ أن يبحث في أثر المدارس الواقعيّة والرومنطيقيّة والرمزيّة في قصص جبور عبد النور، التي استمدّت موضوعاتها وتفاصيلها من حضارات عديدة ومجتمعات مختلفة، وصوّرت التقاليد، وواكبت التطلّعات، وحلّلت وأوحت فجاءت تمثّل مرحلة من إبداعنا القصصيّ.

(٢) راجع مختصر حياته في **معجم عبد النور المفصّل**، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١، ١٩٨٣، ج ١ .

(٣) أنطون غطّاس كرم، **ملامح الأدب العربيّ الحديث**، م. س. ص ٥٩ .

(٤) محمود تيمور، **القصّة في الأدب العربيّ**، المطبعة النموذجيّة، القاهرة، لا. ت. ص ١٧ .

(٥) راجع بحث الياس خوري **حول التـ[...]ـربة الروائيّة والقصصيّة في لبنان**، «الذاكرة الثقافيّة» م. س. ص ٤٨٣ .

شعرهما. فالرجل قدَّم، وهو يرسم أشخاصه، سلوكًا نموذجيًّا تخطَّى الفرديَّة إلى الإنسانيَّة، فعبَّر عن مشاعر الإنسان المفرحة والمحزنة، في كلّ جيل، مجسّدًا الأبعاد الحقَّة للفنّ والقائلة إنّ القصَّة طاقة فكريَّة وقوَّة اجتماعيَّة عظيمة وهي «أوسع ميادين الأدب العالميّ، وأخطرها، وأعمقها أثرًا في الوعي الإنسانيّ والقوميّ»[1].

قصص عبد النور رحلة الإنسان من الطابع العاطفيّ إلى معاناة الفكر والروح، من الإشادة بصدق العاطفة، في الحبّ، إلى الترقّي بالألم فوق المادّة وتناقضاتها. إنّها رحلة من الإنسان في صغره، وتفاهته، وأطماعه، إلى الإنسان في عظمته، وسموّه وأحلامه الروحيَّة الكبرى.

جاء في الحديث: «لا يَقصُّ إلاَّ أمير أو مأمور أو مختال»[2]، وعبد النور قَصّ أميرًا، وهكذا عاش ومات.

وإلى حين العثور على قصائد وقصص أُخرى له، نتوقَّع جمع هذه القصص الموجودة ليضمّها كتاب، يُظهر الجانب الإبداعيّ، في نتاج عبد النور، ويكون تمثيلاً لعصر عايشه، ولبيئات عربيَّة وأجنبيَّة استمدّ منها أبطاله ونغتهم ومشكلاتهم وواقعهم وأحلامهم.

وبعد. فلا مجال للشكّ في كون عبد النور هو البطل الحقّ، الذي صنع رؤية شخصيّاته ومواقفهم، هو المثال الذي خبر آلامهم وحاول الارتقاء بها وبهم. وهو بين معاصريه القصّاصين، من أكثرهم قدرة على صياغة القصّة، وأعمقهم اكتشافًا للنفس الإنسانيَّة وأبعادها.

---

(1) محمّد غنيمه هلال، **النقد الأدبيّ الحديث**، دار العودة - دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٣، ص ٤٩٣، ٥١١.

(*) يمكن الباحث التركيز في النزعة الوطنيَّة والقوميَّة، في قصص عبد النور، وخصوصًا في **قلب الثائر**، **مصرع ابن المعتزّ**، **للمهاجر**، **أسرار المانويَّة** وغيرها.

(2) **لسان العرب**، دار إحياء التراث العربيّ، المجلّد ١١، ط ١، ١٩٨٨، ص ١٩١.

ثبت نصوص عبد النور في البرق من ٢٣ حزيران ١٩٣٠ إلى ٢٤ أيّار ١٩٣٢

I ـ القصص

العنوان	الموضوع	التاريخ
• كاريوس بطل فينيقيا	تحرّر كاريوس الفينيقيّ، من السجن في رومة، بقوّته وجرأته.	١٤ تمّوز ١٩٣٠، العدد ٣٣٦٨، السنة ٢٢ .
• مريم	إنتحار مريم بعد موت حبيبها	٢١ تمّوز ١٩٣٠، العدد ٣٣٦٩، السنة ٢٢ .
• العاشق المجنون	فؤاد المجنون ضحيّة عاطفته	١٦ آب ١٩٣٠، العدد ٣٣٧١، السنة ٢٢ .
• الرسالتان	مهاجر لبنانيّ في البرازيل أخبر عن تجربة حبّه هناك وعودته برفقة مَن أحبّ	١٣ آب ١٩٣٠، العدد ٣٣٧٢ السنة ٢٢ .
• الغفران	زوجة تهجر زوجها فتُعاني وتندم وتعود فيغفر لها ما فعلت	٢١ آب ١٩٣٠، العدد ٣٣٧٣ السنة ٢٢ .
• ضحيّة الحبّ المكتوم	فريد المخلص لسلمى هاجر لينسى بعد أن تزوّجت	١٧ أيلول ١٩٣٠، العدد ٣٣٧٥ السنة ٢٢ .
• نتيجة غير منتظَرة	عمليّة حجز لامرأتين وطلب لفدية	٢٥ أيلول ١٩٣٠، العدد ٣٣٧٦ السنة ٢٢ .
• ضحايا البارك	المقامرون، عبيد المادّة، يتحوّلون إلى مجرمين	١٤ تشرين الأوّل ١٩٣٠، العدد ٣٣٧٨ السنة ٢٢ .
• لفتات منتحر	رسائل جسّدت كآبة وجوديّة، ذات نمط شعريّ	٢١ تشرين الأوّل ١٩٣٠، العدد ٣٣٧٩ السنة ٢٢ .
• إلى الدير	إختارت المرأة الدير بعد معاناة حياتيّة أفقدتها حزنها.	١٢ تشرين الثاني ١٩٣٠، العدد ٣٣٨٢ السنة ٢٣ .
• حلّ موافق	حبّ تتحكّم فيه ظروف قاهرة	٨ كانون الأوّل ١٩٣٠، العدد ٣٣٨٥ السنة ٢٣ .
• قلب الثائر	ثورة سلطان باشا واستشهاد البطل هاني	١٢ كانون الثاني ١٩٣١، العدد ٣٣٨٩ السنة ٢٣ .
• على شاطئ النيل	خيبات الحبّ	١٩ كانون الثاني ١٩٣١، العدد ٣٣٩٠ السنة ٢٣ .

• المجرم	إبن الباشا ضحيّة الكوكايين والراقصات	٩ شباط ١٩٣١، العدد ٣٣٩٢ السنة ٢٣ .
• أحاديث القلوب	موت سلمى وخيبة فريد	١٦ شباط ١٩٣١، العدد ٣٣٩٣ السنة ٢٣ .
• القلب	الجزّار القاتل يُقتَل	٢٧ حزيران ١٩٣١، العدد ٣٣٧٩ السنة ٢٢ .
• مهزلة	قصّة شابّ وفتاة في بيروت	٨ تمّوز ١٩٣١، العدد ٣٤٠٢، السنة ٢٣ .
• المهاجر	يوسف المسكين ومعاناة الهجرة	٢٨ تمّوز ١٩٣١، العدد ٣٤٠٤ السنة ٢٣ .
• صديقان	روميايوس وأنطونيوس وتجاربهما في الحبّ والصداقة	١٢ آب ١٩٣١، العدد ٣٤٠٦ السنة ٢٣ .
• مذكّرات امرأة	ملاحة خانم تدفع ثمن الحبّ	٢٦ آب ١٩٣١، العدد ٣٤٠٧ السنة ٢٣ .
• حكمة الشيخ	الشيخ أبو أسعد وهوس الحبّ الأوّل .	٢٠ أيلول ١٩٣١، العدد ٣٤٠٩ السنة ٢٣ .
• مذكّراتي	حبّ مُخيِّبٌ... وهجرة	١ تشرين الأوّل ١٩٣١، العدد ٣٤٠١ السنة ٢٣ .
• من ذكريات الصيف	عائلة مصريّة تصطاف في لبنان	٢٢ تشرين الأوّل ١٩٣١، العدد ٣٤١٢ السنة ٢٣ .
• إنتقام عاشق	توفيق الحلبيّ رفض الزواج بالتي يريدها الأهل	٩ تشرين الثاني ١٩٣١، العدد ٣٤١٥ السنة ٢٣ .
• عاشقة	عشق مجنون غير متّزن	٢٠ كانون الثاني ١٩٣٢، العدد ٣٤٢٢ السنة ٢٣ .
• إبنة العمّ فارس	قرويّ تصدمه المدينة وتُفسد عائلته	١٥ نيسان ١٩٣٢، العدد ٣٤٣٠ السنة ٢٣ .
• من ذكريات آدم	المرأة تنتقم من الملائكة	١٢ أيّار ١٩٣٢، العدد ٣٤٣٣ السنة ٢٣ .
• كيف تزوّجت	قصّة حبّ مفاجئة	٢٤ أيّار ١٩٣٢، العدد ٣٤٣٤ السنة ٢٣ .

II ـ الروايات

العنوان	الموضوع	التاريخ
• إبن المعتزّ	الصراع على الحكم بين ابن المعتزّ وعمّه المقتدر	١ نيسان ١٩٣١، العدد ٣٣٩٨ السنة ٢٣ .
• كولومبا	تعريب رواية كولومبا للروائيّ الفرنسيّ بروسبير ماريّبه المعاصر لستندال.	ـ ١٦ تشرين الثاني ١٩٣١، العدد ٣٤١٦ السنة ٢٣ . ـ ٢٣ تشرين الثاني ١٩٣١، العدد ٣٤١٨ السنة ٢٣ . ـ ٢ كانون الأوّل ١٩٣١، العدد ٣٤١٨ مكرّر السنة ٢٣ . ـ ٩ كانون الأوّل ١٩٣١، العدد ٣٤١٩ السنة ٢٣ . ـ ١ كانون الثاني ١٩٣٢، العدد ٣٤١٩ السنة ٢٣ . ـ ١٣ كانون الثاني ١٩٣٢، العدد ٣٤٢١ السنة ٢٣ .
• أسرار المانويّة	خمس حلقات في ثلاثة فصول عن ربّ عائلة عربيّ يسجنه المانويّون في ديرهم، فيتحرّر ويكتشف خلفيّاتهم السياسيّة.	ـ ١٨ شباط ١٩٣٢، العدد ٣٤٢٥ السنة ٢٣ . ـ ١١ آذار ١٩٣٢، العدد ٣٤٢٦ السنة ٢٣ . ـ ١٨ آذار ١٩٣٢، العدد ٣٤٢٧ السنة ٢٣ . ـ ٣١ آذار ١٩٣٢، العدد ٣٤٢٨ السنة ٢٣ . ـ ٧ نيسان ١٩٣٢، العدد ٣٤٢٩ السنة ٢٣ .

III – النقد الأدبيّ والشعر والحضارة

العنوان	الموضوع	التاريخ
• آنالا	بحث موجز عن آنالا شانوبريان	٢٣ حزيران، العدد ٣٣٦٥ السنة ٢٢ .
• ذهب الذين أحبّهم	قصيدة وداع لأحباء رحلوا وتركوه يتعذّب	٢١ آب ١٩٣٠، العدد ٣٣٧٣ السنة ٢٢ .
• جيرار دي نرفال الشاعر المسكين	ترجمة لحياته وتجاربه	٢٣ تشرين الأوّل ١٩٣٠، العدد ٣٣٨٠، السنة ٢٢ .
• سوفوكل	كلام على فكره وبعض نتاجه	٨ نيسان ١٩٣١، العدد ٣٣٩٩ السنة ٢٣ .
• البراهمة وفقراء الهند	تكوّن الجنس الآريّ، عباداتهم قدسيّة الحيوانات عندهم إلخ..	٨ تموز ١٩٣١، العدد ٣٤٠٢ السنة ٢٣ .
• أندريه شانيه	حياة شاعر فرنسيّ من أمّ يونانيّة	٢١ تموز ١٩٣١، العدد ٣٤٠٣ السنة ٢٣ .

من أقاصيصه وشعره الوجدانيّ

من ذكريات آدم

جلس جدّنا آدم ذات مساء بعد أن طوى من عمره ثلاثمائة سنة قضاها في التعب والأعمال الشاقّة لكي يوفّر لبنيه شيئًا من الراحة. جلس مسندًا ظهره إلى شجرة جوز باسقة الأغصان، وأقام حوله أولاده وأحفاده وبنوهم، وكلّهم يحدّقون بثور كبير وُضع على النار استعدادًا للأكل قبل الرقاد. وكانت الدماء تتدفّق من عنقه فتكاد تخمد النيران، ورائحة الشواء تملأ تلك الأصقاع فتوقظ الشهيّة. ودنا الصغار من الجدّ يداعبون لحيته المستطيلة الراقدة على صدره، ويجلسون على ركبته ضاحكين باسمين. وكان الصمت مخيّمًا على القوم لا يعكّره سوى حفيف الأوراق، ورقرقة ساقية تجري في آخر الغابة. فمال الأطفال على جدّهم يطلبون منه أن يروي لهم قصّة جميلة كعادته كلّ مساء عندما يعود من العمل، فتذمّر من طلبهم ورمقهم شذرًا وتململ في مكانه وقال:

ـ دعوني الآن فإنّي حزين. إنّ هذا اليوم يذكّرني بأشياء هائلة... بأحلام لذيذة لو تحقّقت لرجعنا جميعًا إلى الجنّة نتنعّم بلذائذ الفردوس المقدّس!!

فأحاطه أولاده إحاطة السوار بالمعصم وقد تبيّنوا في تقاسيم وجهه حكاية رائعة لها تأثير في تاريخ حياتهم. وألحّوا عليه بالطلب وقال له أكبرهم سنًّا:

ـ قصّ علينا شيئًا في انتظار الطعام يا أبي. إنّ ذكريات شبابك جميلة تحملنا على أجنحتها إلى أيّام سعيدة قبل أن تفسد الأرض...

فاستقام الشيخ في جلسته، وأدخل أصابعه في لحيته ثمّ ابتسم وقال:

- كان لي من العمر خمسون سنة في ذلك الحين، وكانت المرحومة أمّكم تعيش بقربي فنعمل في الأرض لكي نتوصّل إلى إعالة نفسنا وإعالة عائلة صغيرة لا تزيد على عشرة أولاد. ولكنّها كانت دائمة التذمّر، فتلعن الحيّة التي طعنتها وجعلتها تأكل من الثمرة المحرّمة، وتذرف الدموع على عهد سعيد مضى ونحن نعيش في الفردوس لا نعرف شيئًا من شقاء الأرض وأتعابها. ويزيد ألمها عندما ترى أطفالها يتضوّرون جوعًا وهم يطلبون ما يقتاتون به. ولم تقف عند هذا بل حنقت أيضًا على الملائكة الذين شاهدوها وهي تبتلع التفّاحة ولم يُظهروا لها نتيجة عملها بل وقفوا يرقبون حركاتها، إلى أن أتت على الثمرة فطاروا إلى الله يَشونَ بها، ويخبرونه بما أتت صنيعته في الجنّة، تلك المخلوقة التي فضّلها على سواها ووضع الملك في يدها بعد أن سخّر لها الحيوانات والأشجار والأعشاب والمعادن، وكلّ ما في الطبيعة من حيّ وجماد. فكنتُ أُلطّف من غضبها وأَعِدُها بعفوٍ من لَدُنه تعالى. ولكن يأسها كان يزداد يومًا فيومًا وتقول:

- إنّه غفور كريم ولكن الملائكة لا يَدَعونه يفعل ما يريد لأنّ الأب لا يغضب على أولاده... فهم يَحسدوننا... يحسدوننا..

تقول ذلك وترفع يديها إلى السماء مهدِّدة ثمّ تعود إلى عملها شاكية تنتحب حتّى بات كوخنا جحيمًا لا يُطاق. فأخذت أضرع إلى الله أن ينقذنا من هذه الحياة وأن يعيدنا إلى وطننا الأوّل، أو أن يقضي علينا فيفنى جسدنا الذي حبست فيه الروح.

وفي أحد الأيّام بينما كنت ساجدًا أمام قربان قدّمته، إذا بي أرى السماء تنشقّ ويبرز منها موكب كبير من الملائكة، تحيط بهم غمامة بيضاء مذهّبة الأطراف وإذا بالبخور يملأ الأرجاء، ويجعلني في شبه غيبوبة. ولم أعد إلى الصواب إلاّ وأُمّكم واقفة إزائي؛ والملائكة يحيطون بنا، وعلى ثغورهم بسمة ساذجة، وفي أيديهم غصون الزيتون مورقة، وعلى جبين كلّ واحد منهم إكليل من الزنبق العاطر العاجيّ. فهمست حوّاء في أذني تقول:

- قد جاء وقت العمل فلننتهز الفرصة قبل أن تضيع من يدنا، فها قد جاؤوا!!

قالت ذلك ودنت منهم ترحّب بقدومهم وتنثر على أقدامهم الورد والآس، وتهرق العطور وفتيت المسك والكافور. ثمّ تأبّطت ذراع رئيسهم ومالت على أذنه تقول

ـ ما جئتم تعملون على الأرض؟؟

فأجابها إنّ الله أرسلهم بمهمّة عظيمة ليقوموا بها، فربتت على جناحيه الأبيضين وقالت:

ـ إذًا ستُمضون النهار عندنا؟؟ إنّ سكّان الأرض من آدميّ وحيوان ونبات ومعدن يحتفلون بنزولكم من السماء لتنثروا على ظهر البسيطة الأمل والرجاء.

فأمضوا ذلك اليوم فرحين وهي تسير برفقتهم، توقفهم على أعمالنا في الأرض، والمشاقّ التي تصدمنا أنّى نسير؛ إلى أن مالت الشمس نحو المغيب فاقتربت بهم من جدول رقراق نبتت على ضفّتيه الأعشاب الخضراء المستطيلة، وأشجار الصفصاف الوارفة الظلال.

وعندما عدتُ من عملي رأيتهم يرقصون على ضفّته وهي تدفع فيهم روح الحميّة والنشاط، وقد بدت فاتنة ساحرة، والطيور على الأدواح توقع أعذب الألحان وأرقّها، فظننت نفسي في حلم، وتذكّرت بعض مشاهد علقت بذهني عندما كنت في الجنّة حيث تصدح مواكب الملائكة بأوتارها وألحانها.

وإذا بها بعد قليل تتوقّف عن الرقص وترفع يدها في الفضاء وتصيح بهم:

ـ قفوا... أنظروا... إنّي سأسقيكم شرابًا كوثريًّا عجيبًا... شرابًا لم تعصر الأثمار مثله؛ ولم يكوّن النحل أعذب منه، وهو آخر ما توصّلنا إليه على هذه الأرض، نستعيض به عن أيّام الفردوس السعيدة؛ إذا شربه الإنسان أصبح ملاكًا وإذا ذاقه الملاك أصبح إلهًا... هو سرّ العظمة والخلود والألوهيّة...

قالت ذلك واقتربت منهم تحمل إلى ثغورهم كؤوس الخمور، فرشفوا ما بها حائرين، لا يعلمون ما يحمل إليهم هذا السائل العجيب الذي يجعل من كلّ واحد منهم إلهًا يرتع في سماء خالدة وحوله العوالم والكواكب والقدّيسون...

ولم يكد يمضي عدّة دقائق حتّى رأيتهم يرتمون على الضفة ثملين، بعد أن خمدت أصواتُ الفرح المتعالية من صدورهم. وإذا بأمّكم تدنو من كلّ واحد منهم فتنزع الريش من جناحيه الأبيضَين الجميلَين.

فوقفت في مكاني مصعوقًا وقد أدركت أنّها التجأت إلى الحيلة في الانتقام من ملائكة سذج لم يقترفوا ذنبًا. ولكنّها عادت بعد قليل تحمل الريش فوضعته أمامي وأشعلت به النيران. وقد وددت في تلك الساعة أن أذرف من عينيّ دموعًا غزيرة أُطفئ بها اللّهيبَ المشتعل بتلك الكومة المقدّسة. ولكنّها رمقتني بطرفها وقالت ضاحكة:

ـ ماذا رأيت... أيعجبك هذا؟؟

وكانت الشمس قد توارت وراء الأفق وبدأ الظلام يزحف على الأرض بغلائله السوداء، فإذا بأنغام بوق تدوي في الفضاء، وإذا ببروق تلمع بين الغيوم وتنفجر السّماء عن فتحة من نور، يبرز منها الذي وهبني الحياة ونفخ فيّ قسمًا من روحه. وإذا بجبرائيل يتقدّمه فلم يكد يرى جموع الملائكة على تلك الحالة، وقد خُلِعَ عنها الريش، حتّى دنا منّي كالمصعوق وصاح صيحة منكرة:

ـ الويل لك أيّها الخاطئ، قد أرسلَ إليك ربّ الأرباب مَن يُعيدك إلى فردوسك المفقود بعد صلاتك وتضرّعك... أتَنْزِعُ منه ريشه، وتسلبه صفة الألوهيّة، وتقضي على أجنحته بنيرانك؟ أيّها الجاحد، على الأرض ستبقى إلى يوم القيامة، تتعرّف إلى أسباب الشقاء والبؤس، فلا سبيل إلى الفردوس بعد الآن ولا عفو من لدنه تعالى!!

فخررت على الأرض ساجدًا من هول ما سمعت وما رأيت! وعندما عدت إلى رشدي، وجدت الله قد مسخ الملائكة السّاقطين حيوانات، والسماء مكفهرّة قاتمة الأفق، وريحًا صرصرًا تعصف في أذني... تنعي إليّ أملاً نشدته، بعثرته أمّكم كما يُبَعْثِرُ الصّباحُ الحُلُم...

جبور عبد النور

ذهب الذين أحبّهم!!

ذهبَ الَّذينَ أُحبّهم ولن يعودوا
فقد وقفوا في الأمس على الْهَضبة هناك
وَرفعوا أيديهم إلى رؤوسهم إشارة للوداع
وصفّقوا وساروا لا يلوونَ عليّ...
لم أخن لهم عهدًا ولم أكن عقوقًا
بل قضيتُ طفولتي ومرحلةً من شبابي على أتمّ وفاق
فكنت أحنو عليهم وأُضحّي بهنائي في سبيل مرضاتهم.
ولكن الآن... ذهب الَّذين أُحبّهم!!!

• • •

كنّا نسير مع الوادي المزهّر ننشد كلّ صباح
ما لقّننا إيّاه راهب القرية عندما كنّا صغارًا
فتتعالى النبرات العذبة وتتراكض بين الصخور والأشجار
وتهبّ العصافير تجيب على نغماتنا المتناثرة
كأنّها تريد مزج صوتها الموسيقيّ بصوتنا المتماوج...
... إنّ الذين أُحبُّهم هم أنصاف ملائكة
يستقبلون الفجر بالتّسابيح والمساء بالتهاليل
ولكن الآن... ذهب الذين أحبّهم!!!

• • •

كانوا ينظرون إلى عينيّ عندما أكون حزينًا
فيفقهون ما بي ويصفون لي دواء شافيًا يُدعى - بسمات
فأشعرُ بلذّة عند ارتشافه من تلك الثغور!!
كم أودُّ الآن شبيهًا له يشفي ما بي من الأوصاب
وَيُخفِّف آلامَ قلبي الذي أنهكه بعادهم
ويشفي ما بقلبي من أنات وتأوُّهات!
ولكن ذهب الطبيب ولن يعود

فقد ذهب الذين أحبّهم!!!*

• • •

لماذا الصدود والهجران يا مَن أُحبّكم؟
أنا في هذه الحياة فراش وأنتم الزهور
وهل يعيش الفراش دون ورود وبراعم؟؟
ذهبتم ولا أعلم لماذا لم تحملني أكفّ الربيع
لأسير حيث تسيرون وأحلّق حيث تسكنون؟؟
... إنّي بين بقاياهم وأوراقهم المتساقطة أبكي
وأستعيد ذكريات الماضي القريب
فقد ذهب الذين أحبّهم!!!

• • •

قد كانوا يحنّون إليّ حتّى ساعة الوداع
فرأيت في مآقيهم دموعًا غزيرة
تساقط على وجوههم وتسيل كأنّها الماء الزلال...
وكم وددت أن أرشف تلك القطرات الكوثريّة
فاطفئ بها نيران قلبي المشتعلة!!
فَهُم أعزّ الناس عليّ ولكن الآن قد مضى كلّ شيء
وأصبحتُ كالتائه في صحارى هذه الحياة القاحلة
فقد ذهب الذين أحبّهم!!!

• • •

أيّها القلب لماذا تضطرب بين ضلوعي المحطّمة
وتُسرع في خفقانك كأنّك تودّ الخروج؟؟؟
قِفْ قليلاً وانصتْ في سكونٍ علّكَ تسمع همسات الرياح
التي تدبّ قرب باب غرفتي كأنّها ثكلى تبكي عند مدفن وحيدها!
أُنظر أيّها القلب الطّبيعة الحزينة
إنّها تلبس رداءها الأسود القاتم

(*) هذه شبه رؤيا حدّثنا فيها عبد النّور عن حياته وعن المعاناة التي كانت تنتظره.

وَتُشاركني في أحزاني العظيمة وأشجاني الصامتة
فقد ذهب الذين أحبّهم!!!

• • •

ذهبوا وهم يتلهّفون متألّمين لفراقي
وقد سمعت تنهّداتهم العميقة التي حَمَلَتْها النسمات
فجلست على الأعشاب وأخفيت وَجهي بين يديّ وطفقت أبكي!
وهل لا يبكي مَن يصيبه ما أصابني؟؟
عندما يأتي المساء وتبدو النجوم من نوافذها
أسير بين الكروم والأشجار أناديهم بأعذب الأسماء!
فأنا أستحقّ الشفقة والرحمة...
فقد ذهب الذين أحبّهم!

بحمدون ـ ج. عبد النور

عمر بن الفارض وحياته الصوفيّة
من خلال قصيدته التائيّة الكبرى

دراسة تحليليّة بلاغيّة

الأب جوزيف سكاتولين

مقدّمة

إنّ الأشعار الصوفيّة التي تركها لنا الشاعر الصوفيّ المصريّ عمر بن الفارض (توفّي بالقاهرة سنة ٦٣٢ هجريّة الموافقة سنة ١٢٣٥ ميلاديّة)، ظلّت وما تزال مشكلةً مضنيةً لِمَن أراد فكّ طلاسمها وفهم معانيها.

ولقد اهتمّ بهذه المشكلة عدد وفير من الشرّاح المتقدّمين والباحثين المتأخّرين، ولكنّ أحدًا منهم لم يدّعِ أنّه كُلّل بالنجاح. فلا تزال أشعار ابن الفارض موضع النزاع المذهبيّ والجدال النظريّ. ولعلّه ممّا زاد المشكلة تعقيدًا ضمّ ابن الفارض إلى مدرسة ابن العربيّ الصوفيّة وخلط معاني ومقاصد الشيخَين، حتّى إنّ ابن الفارض لم يعد يُفهَم إلاّ من خلال الفلسفة الصوفيّة الأكبريّة التي صبغت أشعار ابن الفارض بصبغة وحدة الوجود حتّى يومنا هذا.

ولكنّنا نتساءل: هل ذلك المذهب في فهم أشعار ابن الفارض منصف

(*) أستاذ التصوّف الإسلامي في المعهد البابويّ للدراسات العربيّة والإسلاميّة في روما، وفي معهد الدراسات اللاهوتيّة بالقاهرة. هذا المقال محاضرة أُلقيت في المجمع العلميّ المصريّ يوم ٣٠/١١/١٩٩٢.

لمعاناته الصوفيّة؟ وهل ذلك المذهب أيضًا هو الترجمان الأمين لمعانيه المقصودة؟

لقد أصبح هذا التساؤل نقطة انطلاق لبحثنا الذي أجريناه على قصيدته الشهيرة «التائيّة الكبرى». ولقد أجريناه على منهج دراسةٍ تحليليّة دلاليّة لألفاظ القصيدة، إذ ربّما يُتاح لنا أن نستلهم من بين سطورها ما تحويه من معنًى ونفسّر بقدر الاستطاعة النصّ بالنصّ دون الالتجاء إلى مفاهيم غريبة وإدخال أفكار أجنبيّة فيها.

وما سوف نقدّمه لكم ليس إلاّ ملخّصًا لِمَا أُتيح لنا أن نتوصّل إليه من نتائج في أثناء بحثنا، فنتمنّى أن تُفيد هذه الدراسة الباحثين في أشعار ابن الفارض وتُرضي نتائجها محبّيه وعشّاقه.

١ ـ الشاعر وسرُّ حياته الصوفيّة

إنّ عمر بن الفارض ليس مجهولاً في الأوساط الصوفيّة وغير الصوفيّة، عربيّة كانت أم غير عربيّة، فهو علم من أعلام التصوّف الإسلاميّ. وقد لُقّب بـ «سلطان العاشقين»، ذلك لأنّه ارتقى في الانتشاء والترنّم بالعشق الإلهيّ إلى ذروة لا ينازعه فيها منازع. فهو الذي أثرى الأدب العربيّ بدرّةٍ شعريّة نفيسة، ألاَ وهي قصيدته «نظمُ السلوك» والمُسمّاة أيضًا بـ «التائيّة الكبرى» والتي وصفها المستشرق الإنجليزيّ العظيم رينولد نيكلسون بقوله: «كما لم يكن لها سابقةٌ فإنّه لم يكن لها لاحقة»[١].

ولكن، ورغم تلك الشهرة الفريدة وذلك الانتشار الواسع لأشعار ابن الفارض، فإنّ المصادر التاريخيّة لم تَحمل إلينا الكثير من أخباره وسيرة حياته[٢].

---

(١) Reynold Nicholson, «Ibn al-Fāriḍ» in EI.2, III (engl.) p. 786.

(٢) من أهم المصادر التاريخيّة نذكر:

١ ـ زكي الدين أبو محمّد عبد العظيم عبد القويّ المنذريّ (١٢٥٨/٦٥٦)، **تكلمة لوفيات النقلة**، بغداد، ١٩٨٨/١٤٠٤: «ابن الفارض»، جـ ٤، ص ٣٨٨ ـ ٣٨٩.

٢ ـ شمس الدين أبو العبّاس أحمد بن محمّد بن بكر بن خلكان البركميّ الإربليّ الشافعيّ (١٢٨٢/٦٨١)، **وفيات الأعيان**، بيروت، ١٩٨١: «ابن الفارض»، جـ ٣، ص ٤٥٤ ـ ٤٥٥. =

فقد وُلِدَ أبو القاسم عمر بن الفارض الحمويّ الأصل والمصريّ المنبت والمقام والوفاة في القاهرة في الرابع من ذي القعدة سنة ٥٦٧ هـ/١١٨١ م. ويتّفق جميع مَن ترجموا له على أنّ اسمه «عُمر»، وكنيته «أبو القاسم» أو «أبو حَفص»، ونسبه يرجع إلى أنّه ابن أبي الحسن علي ابن المرشد بن علي، ولقبه «شرف الدين».

ولقد عاصر ابن الفارض الأحداث المجيدة التي حقّقها آل أيّوب، أي «الأيّوبيّون». وقد ترعرع في أيّام صعود القائد البطل الناصر صلاح الدين يوسف بن أيّوب إلى ذروة مجده. وعاش في ظلّ الملك الكامل في مصر، وتُوفّي قبل سقوط الدولة الأيّوبيّة على أيدي المماليك بعدّة سنين.

يذكر أنّ أباه عليًّا أبا الحسن قَدم من حماه في بلاد الشام (ولذلك قيل الحمويّ الأصل) إلى مصر (ولا يُذكر سبب هجرته هذه) حيث رُزق بابنه عُمر. وصار أبو الحسن يعمل بالفقه حتّى أصبح فقيهًا شهيرًا، خاصّة في إثبات ما فرضه الله للنساء من حقوق على الرجال، وذلك في بلاط الحكّام. فتولّى نيابة الحكم وغلب عليه لقب «الفارض» فانحدر هذا اللقب على ابنه عمر فلُقّب بـ «ابن الفارض» - ثمّ سُئل أبو الحسن أن يكون قاضيًا للقضاة وهو أسمى منصب في الحكم، لكنّه فضّل الانقطاع لله تعالى في قاعة الخطابة في الجامع الأزهر وظلّ كذلك حتّى وافته منيّته.

=٣ -جمال الدين بن حامد محمّد بن علي المحموديّ المعروف بابن الصابونيّ (٦٨٠/١٢٨٢)، **تكملة الإكمال في الأنساب والأسماء والألقاب**، بغداد، ١٣٧٧/١٩٥٧: «ابن الفارض»، ص ٢٧٠ - ٢٧١.

٤ - شمس الدين أبو عبدالله محمّد بن أحمد بن عثمان الدمشقيّ الشافعيّ الذهبيّ (٧٤٨/١٣٤٧)، **تاريخ الإسلام**، بيروت، ١٤٠٨/١٩٨٨: «ابن الفارض»، جـ ٥، ص ٩٢ - ٩٥. وجاء ذكر ابن الفارض في كتب أخرى للذهبيّ.

٥ - علي سبط ابن الفارض (٧٣٥/١٣٣٥)، **ديباجة الديوان**، تحقيق د. عبد الخالق محمود عبد الخالق، **ديوان ابن الفارض**، القاهرة، ١٩٨٤، ص ٩ - ٤٤.

٦ - أبو محمّد عبدالله بن سعد بن علي بن سليمان اليافعيّ، **مرآة الجنان وعبرة اليقظان**، بيروت، ١٣٩٠/١٩٧٠: «ابن الفارض»، جـ ٤، ص ٧٥ - ٧٩.

٧ - شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلانيّ (٨٥٢/١٤٤٨)، **لسان الميزان**، حيدر آباد، ١٣٣١/١٩١٣: «ابن الفارض»، جـ ٤، ص ٣١٧ - ٣١٨.

وإن دلّت هذه الأخبار على شيء، فإنّما تدلّ على أنّ الحياة العلميّة والصوفيّة لم تكن غريبة على أسرة ابن الفارض - فقد كان أبوه من أهل العلم والورع، حتّى إنّه فضّل الزهد والاعتكاف على الانغماس في الشهرة والجري وراء الجاه. وكان جدُّه يحمل لقب «المرشد»، ممّا يدلّ على أنّه كان شيخًا معروفًا صاحب طريقة ومرشدًا لمريديها.

فليس غريبًا - إذن - أن يكون أبوه أوّل مَن اعتنى بتربية ولده علمًا وتقوى.

وممّا يذكره لنا علي سبط ابن الفارض أنّ الشاعر بدأ سياحته الصوفيّة مبكّرًا. فكان عمر يذهب إلى وادي المستضعفين بالمقطّم وهو جبل شرقيّ القاهرة. ثمّ يعود من سياحته إلى أبيه الذي كان يلزم ابنه بالجلوس معه في مجالس الحكم ومدارس العلم[1]. كما يذكر لنا معاصره المؤرّخ زكي الدين عبد العظيم المنذريّ، في ترجمته له، أنّ ابن الفارض تعلّم الحديث على أيدي واحد من كبار المحدّثين في عصره، وهو العلاّمة الشافعيّ أبو محمّد القاسم بن العساكر صاحب كتاب «تاريخ دمشق». وهكذا انتمى ابن الفارض للمذهب الشافعيّ فلُقّب بالشافعيّ[2].

ومن المؤكّد أيضًا من المصادر التاريخيّة أنّ ابن الفارض جاور مكّة المكرّمة فترةً من حياته، وفقًا لِمَا صارت عليه العادة عند الصوفيّة، طالبًا في رحابها الفيض الإلهيّ الذي لم يَفِضْ ولم يُفتَح به عليه في ديار مصر[3]. فقد عاش هناك بين أودية مكّة قرابة خمس عشرة سنة - أي أنّه ذهب إلى مكّة سنة ٦١٣ هـ/ ١٢١٦ م، وهو في العقد الثالث من عمره ورجع من هناك سنة ٦٢٨ هـ/١٢٣١ م. وهو في العقد الرابع، في قمّة نضجه عمرًا وروحًا.

ولقد قضى تلك الحقبة من الزمن سائحًا عابدًا منعزلاً عن الناس، إلى أن فُتِح له فتحقّقت أغلى أمانيه. ولنا في ذلك كلّه شاهد بيّن واضح في أشعاره حيث ترنّم بنشوة ذلك الفتح وبما كان يربطه بأماكن الحجاز من روابط الودّ والشوق. فأنشد في ذلك قائلاً:

---

(١) ديباجة، ص ٢٢ - ٢٣.
(٢) المنذري، تكملة، ص ٣٨٩.
(٣) ديباجة، ص ٢٢ - ٢٣.

«يا سَمِيري رَوِّحْ بِمَكَّةَ رُوحي   شَادِياً إنْ رَغِبْتَ في إسْعادي
كان فيها أُنْسي وَمِعْراجُ قُدْسي   وَمُقامِي المَقَامُ وَالفَتْحُ بَادِي[1]»

وبعد رجوعه إلى مصر، لم يُعَمَّر طويلاً حيث توفّي بعد ذلك بأربع سنوات، في يوم الثلاثاء الثاني من جمادى الأولى سنة ٦٣٢ هـ/١٢٣٥ م. ودُفن في اليوم التالي بالمدافن بسفح المقطَّم، عند مجرى السيل، تحت المسجد المعروف بالعارض، وهو مُقام على الجبل المذكور.

وأقام الشاعر في الحقبة الأخيرة من حياته بقاعة الخطابة في المسجد الأزهر - كما فعل والده من قبل - متعبِّدًا معتكفًا ومنعزلاً عن الناس. ويذكر أنّه رفض أكثر من مرّة الهدايا والتكريم من جانب السلطان الملك الكامل الذي كان من أشدّ المعجبين به والمقدِّرين له أعظم تقدير[2]. وفي تلك الحقبة أكمل الشيخ ديوانه تدوينًا وإملاءً وهو عبارة عن مجموعة من عشرين قصيدةً تقريبًا مختلفة الأطوال تحتوي على ١٦٤٤ بيتًا تقريبًا[3]. ومن أبرزها قصيدة «نظم السلوك» وهي تحتوي على ٧٦١ بيتًا والتي تُعرف أيضًا بـ «التائيّة الكبرى» لأنّ قافيتها «التاء» وتمييزًا لها عن تائيّة أخرى أقلّ منها أبياتًا.

(١) ديباجة، ص ٢٣ . وهما البيتان ٣٠، ٣٢ من الدالية، ديوان، ص ١٨٤ .

(٢) ديباجة، ص ٣٤ - ٣٦ .

(٣) ديوان ابن الفارض نُقل كثيرًا وله عدد ضخم من المخطوطات في شتّى مكتبات العالم لم يحصرها حصر - نذكر من أهمّ طبعاته:

١ - **ديوان ابن الفارض**، تحقيق الشيخ عُقيل الزّويتيني (طبع حجر)، حلب (سوريا)، سنة ١٢٥٧/١٨٤١).

٢ - **جلاء الغامض في شرح ديوان ابن الفارض**، تحقيق مع شرح لأمين الخوري، بيروت، ١٩١٠ .

٣ - **ديوان ابن الفارض**، تحقيق كرم البستاني، بيروت، ١٩٥٧ .

٤ - Arthur John Arberry, *The Mystical Poems of Ibn al-Fāriḍ*, London, 1952.

وهو نشر أقدم مخطوطة للديوان توجد في مجموعة تشيستر بيتي (Chester Beatty Collection) وهذه المخطوطة مختلفة شيئًا ما عن باقي المخطوطات المعروفة في الشرق.

٥ - **ديوان ابن الفارض**، تحقيق وشرح للدكتور عبد الخالق محمود عبد الخالق، القاهرة، ١٩٨٤، وهذه هي آخر نشرة محقّقة عن الديوان، إلاّ أنّها تجهل تحقيق أربري.

والجدير بالذكر أنّ ابن الفارض لم يترك لنا شيئًا آخر سوى ديوانه فلم نعثر له على رسالة أو كتاب نستعين بهما لتوضيح مذهبه الصوفيّ. وهو يخالف في ذلك معاصره الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربيّ (٦٣٨ هـ/١٢٤٠ م)، الذي ترك لنا بحرًا زاخرًا من المؤلّفات في شتّى أنواعها. وهذا الأمر ممّا يجعل فهم ديوان ابن الفارض مشكلةً مضنيةً. وكأنّه لم يجد صيغةً أخرى ليعبّر بها عمّا وسع قلبه من أسرارٍ وفترحاتٍ صوفيّة. وبعد ما أودعها في أشعاره انتقل إلى حبيبه الأعلى، حاملاً معه سرّ حياته الصوفيّة وتاركًا لنا آثار سلوكه الصوفيّ لكي نقتدي به. ولا شكّ أنّ من أصدق ما قيل عن ابن الفارض الأبيات التي كتبها سبطه علي على ضريحه:

«جُزْ بالقَرافَةِ تَحْتَ ذَيْلِ العَارِضِ ... وَقُلِ: السَّلامُ عَلَيْكَ، يا ابنَ الفَارِضِ
أَبْرَزْتَ فِي نَظْمِ السُّلوكِ عَجَائِباً ... وَكَشَفْتَ عَنْ سِرٍّ مَصُونٍ غَامِضِ
وَشَرِبْتَ مِنْ كَأْسِ المَحبَّةِ وَالوَلا ... فَرَوَيْتَ مِنْ بَحْرٍ مُحِيطٍ فائِضِ[1]»

ذلك هو سرّ الشاعر الصوفيّ المصون الغامض، ولذلك حاولنا في بحثنا هذا أن نلقي بعض الضوء عليه لكي نغترف نحن أيضًا من بحر المحبّة والولاء الذي منه ارتوى شاعرنا الصوفيّ عمر بن الفارض.

٢ ـ دراساتٌ وأبحاثٌ حول شعر ابن الفارض

ظلّ شعر ابن الفارض موضع الإعجاب والاهتمام عند الكثير من الباحثين، عربًا كانوا أم عُجمًا، في الشرق أو الغرب. فيجد الباحث نفسه أمام «مكتبة فارضيّة» واسعة من الشروح والدراسات عبر القرون حتّى يومنا هذا. ممّا لا يسعه المقام هنا لعَرضٍ مفصّل لكلّ واحد منها. ولكنّنا نكتفي بالإشارة إلى أهمّها وإلى أهمّ القضايا والمسائل التي دارت حول شعر ابن الفارض.

(١) دياجة، ص ٢٥.

أ ـ في الشرق

حظي ديوان ابن الفارض بعناية الشرّاح كما لم يحظ أيّ ديوان آخر. وقد اعتنى الكثير من الشرّاح بتوضيح المعاني اللغويّة والصوفيّة للديوان كلّه أو بعضه. وعدد قليل من تلك الشروح طُبعت والكثير منها لا تزال مخطوطةً.

وعلى سبيل المثال فإنّ من أهمّ الشروح نذكر:

١ ـ شرح التائيّة الكبرى لسعيد الدين الفرغاني (٦٩٩ هـ/١٢٩٩ م) وعنوانه: «منتهى المدارك»[١].

٢ ـ شرح التائيّة الكبرى لعبد الرازق بن أحمد الكاشاني (٧٣٠ هـ/١٣٣٠ م) وعنوانه: «كشف الوجوه الغرّ لمعاني نظم الدرّ[٢]».

٣ ـ شرح التائيّة الكبرى والميميّة (الخمريّة) لداود بن محمّد القيصريّ (٧٥٠ هـ/١٣٥٠ م) (مخطوط).

٤ ـ شرح الديوان لبدر الدين حسن البوريني (١٠٢٤ هـ/١٦١٥ م)[٢].

٥ ـ شرح الديوان لعبد الغنيّ النابلسيّ (١١٤٣ هـ/١٧٣١ م) وعنوانه: «كشف السرّ الغامض في شرح ديوان ابن الفارض».

٦ ـ شرح الديوان الذي جمعه رُشيد غالب الدحداح اللبنانيّ الذي نقل فيه شرح البوريني برمّته، وأضاف إليه مقتطفات من شرح النابلسيّ، فأضاف في أوّله ديباجة الديوان وفي آخره العينيّة والميميّة، وهذه كلّها من وضع عليّ سبط ابن الفارض[٢].

٧ ـ ومن الشروح الحديثة نذكر شرح أمين الخوري المسمّى «جلاء الغامض في شرح ديوان ابن الفارض» الذي طُبع عدّة مرّات في بيروت، آخرها عام ١٩١٠. وأخيرًا، تحقيق وشرح ديوان ابن الفارض، للدكتور عبد الخالق محمود عبد الخالق، الذي طُبع بالقاهرة سنة ١٩٨٤ م. إلاّ أنّ هذه الشروح

---

(١) منتهى المدارك، إستانبول، ١٨٧٦/١٢٣٢، جزآن.

(٢) طُبع شرح رشيد الدحداح بمرسيليه (فرنسا) سنة ١٨٥٣/١٢٦٩. وأُعيد طبعه عدّة مرّات. ومن أهمّها تلك التي طُبعت بالقاهرة (بولاق) ١٨٩٢/١٣١٥ وقد طُبع على هامشها شرح عبد الرازق الكاشاني (كشف الوجوه الغرّ...).

المتأخرة لم تأتِ بجديد، بل هي في الأغلب تلخيص لِمَا سبق من شروح.

وبجانب تلك الشروح، نجد في الشرق بعض الدراسات عن ابن الفارض، وأهمّها:

١ - «إبن الفارض والحبُّ الإلهيّ»، وهي رسالة الدكتوراه للدكتور مصطفى محمّد حلمي. وهي دراسة كاملة أساسيّة لحياة ابن الفارض ومعاناته الصوفيّة.

٢ - «شعر عمر بن الفارض، دراسة في فنّ الشعر الصوفيّ»، للدكتور عاطف جودت نصر، وهي لا تضيف كثيرًا على دراسة الدكتور مصطفى حلمي[١].

ب ـ في الغرب

وكما ظفر ديوان ابن الفارض بعناية الشرّاح والباحثين في الشرق، فقد حظي أيضًا بانتشار واسع بين المستشرقين الغربيّين.

فنجد بعض أشعار ابن الفارض من بين أوائل النصوص العربيّة التي تُرجمت ونشرت في الغرب على يد العالم الهولنديّ فابريسيوس (Fabricius) سنة ١٦٣٨ م. وبعد ذلك، نجد أنّ عددًا من المستشرقين في القرن الماضي قد حاولوا عمل الترجمات الأولى لأشعار ابن الفارض، نذكر منهم المستشرق النمساويّ هامر بورجشتال (Hammer-Purgstall) الذي كان أوّل مَن قام بترجمة التائيّة الكبرى كلّها إلى الألمانيّة سنة ١٨٥٤[٢]. إلاّ أنّ ترجمته كانت غير دقيقة وغير أمينة للنصّ الأصليّ، حتّى علّق عليها مستشرق آخر وهو العلاّمة الإنجليزيّ رينولد نيكولسون (Reynold Nicholson) بقوله: «يُنتَظَر ممَّن يقوم بترجمة نصّ أدبيّ أن يكون قد حاول فهم ذلك النصّ[٣]. وبالرغم من تلك

---

(١) مصطفى محمّد حلمي، ابن الفارض والحبّ الإلهيّ، القاهرة ١٩٧١/١٩٤٥.
عاطف جودت نصر، شعر عمر بن الفارض، دراسة في الشعر الصوفيّ، بيروت ١٩٨٢.

(٢) Joseph Hammer-Purgstall, *Die arabische Hohe Lied der Libe*, Wien, 1854.

(٣) Reynold A. Nicholson, *Studies in Mysticism*, London, 1922, pp. 188-189.

المحاولات، فإنّنا يمكن أن نقول: إنّ ابن الفارض لم يزل شبه مجهول عند الغربيّين حتّى بداية قرننا هذا.

وكان ممّن جدّد الاهتمام بالشاعر الصوفيّ المصريّ المستشرقُ الإيطاليّ القسّ اجنازيو دي ماتيو (Ignazio di Matteo) الذي قام بترجمة جديدة للتائيّة الكبرى إلى الإيطاليّة مع مقدّمة هامّة لفهم مذهب ابن الفارض الصوفيّ[١]. وكانت هذه الترجمة هي التي دفعت مستشرقًا إيطاليًا آخر، وهو كارلو نالينو (Carlo Nallino)، إلى مضمار الجدال فانتقد ترجمة دي ماتيو وفهمه لشعر ابن الفارض الصوفيّ وقدّم الكثير من الملاحظات المهمّة حول ابن الفارض والتصوّف الإسلاميّ[٢]. وإثر ذلك الجدال، قام المستشرق الإنجليزيّ نيكلسون (Nicholson) بترجمة وشرح جزء كبير من التائيّة الكبرى وصل إلى ثلاثة أرباعها، وبعض القصائد الصغرى[٣]. وأخيرًا قام مستشرق إنجليزيّ آخر واسمه آرثور جون أربري (Arthur John Arberry) بتحقيق مخطوطة لديوان ابن الفارض التي ظلّت مهملة في مجموعة تشيستر بيتي (Chester Beatty Collection) وأثبت أنّها أقدم نسخة للديوان وأنّها مختلفة شيئًا ما عن النسخ الأخرى المتداولة في المشرق. ولا شكّ أنّ هذه إضافةٌ ذات أهمّيّة لِما عُرِف عن الشاعر، فقد نشرها أربري مع شرحٍ لُغويٍّ وصوفيٍّ، ممّا يجعله العمل الأكمل فيما كُتب عن الشاعر المصريّ[٤].

وإلى جانب تلك الشروح والدراسات، فهناك مجموعة من المقالات تناولت وجوهًا مختلفة من شعر ابن الفارض. نذكر منها ما كتبه المستشرق

---

(١) Iganzio di Matteo, *Ibn al-Fāriḍ. Il gran poema mistico noto col nome di At-Tā'iyyah al-Kubrā*, Roma, 1917.

(٢) Carlo Nallino, «Il poema mistico di Ibn al-Fāriḍ», in *La rivista degli studi orientali*, 8 (1919), pp. 1-116; id., «Ancora su Ibn al-Fāriḍ», ibid., pp. 501-562.

(٣) R.A. Nicholson, *Studies*, pp. 162-266.

(٤) A.J. Arberry, *The Mystical Poems of Ibn al-Fāriḍ*, London, 1952; id., *The Poem of the Way*, London, 1952; id., *The Mystical Poems of Ibn al-Fāriḍ*, Dublin, 1956.

الفرنسيّ لوي غارده (Louis Gardet) الذي فسّر ابن الفارض في نور فلسفة وحدة الوجود[1]. وما كتبه الباحث عيسى بُلاطَه (Issa Boullata) عن سيرة حياة ابن الفارض، انتقد فيها الكثير من الأخبار الموروثة عن الشاعر، محاولاً إثبات أصدق صورة معبِّرة له[2].

ويلاحظ من قراءة تلك الشروح والدراسات أنّ هناك قضيّة أو مسألةً أساسيّةً تتعرّض للنقاش والجدال وتتضارب الآراء حولها. هذه القضيّة هي قضيّة عامّة في التصوّف الإسلاميّ، خاصّة بعد الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربيّ وهي:

هل كان ابن الفارض من مدرسة ابن العربيّ التي تسمّى مدرسة «وحدة الوجود»؟ والمفهوم من هذه العبارة أنّ وجود العبد يفنى في ربّه في النهاية حتّى إنّه لا يعترف إلاّ بوجودٍ واحدٍ هو وجود ربّه[3]. أم، هل كان ابن الفارض من مدرسة «وحدة الشهود»؟ ويقصد بهذه العبارة أنّ وعي الصوفيّ يتلاشى في مشاهدة أو شهود ربّه حتّى لا يتبقّى له وعي شخصيّ فلا يرى إلاّ ربّه بغير إنكار تميّز وجوده عن وجود ربّه.

وردًّا على هذا التساؤل، يمكننا أن نصنّف شرّاح ودارسي ابن الفارض إلى صنفين:

ففي الصنف الأوّل نجد الذين قرأوا أشعار ابن الفارض في نور فلسفة ابن العربيّ الصوفيّة، أي فلسفة وحدة الوجود. فما رأوا فرقًا بين الاثنين إلاّ في صيغة الكلام. فقالوا إنّ ديوان ابن الفارض ليس إلاّ صورة شعريّة لفلسفة وحدة الوجود التي نجدها على أتمّ صورتها فكرًا وتعبيرًا في مؤلّفات ابن العربيّ، بل صدّق بعضهم رواية قديمة جعلت ابن الفارض تلميذًا لابن العربيّ، وإن كانت الدراسات

---

(١) Louis Gardet, «Ibn al-Fāriḍ et l'unicité de l'être», in *Expériences mystiques en terres non-chrétiennes*, Paris, 1953, pp. 141-148.
وقد كرّر نفس الفكر في عدّة مقالات أخرى.

(٢) Issa J. Boullata, «Toward a Biography of Ibn al-Fāriḍ», in *Arabica*, 28 (1981), 1 pp. 38-56.

(٣) والجدير بالذكر أنّ كثيرًا من دارسي ابن العربيّ، من مثل الدكتور عثمان يحيى، لا يوافقون على هذا التفسير لفلسفة ابن العربيّ ويحاولون تبرئة الشيخ من هذه الشبهة.

الحديثة قد أثبت بطلان هذا الادّعاء. ويمكننا أن نضمّ إلى هذا الصنف أغلب الشرّاح القدامى، أمثال سعيد الدين الفرغاني وعبد الرازق الكاشاني وعبد الغني النابلسيّ، الذين ينتمون إلى مدرسة ابن العربيّ. أمّا من بين الدارسين المتأخّرين فإجناتيو دي ماتيو ولوي غارده ود. عاطف جودت نصر.

أمّا بالنسبة للصنف الثاني، فنجد فيه الذين رأوا أنّ الاتّحاد أو الوحدة التي يصفها ابن الفارض في أشعاره ليست إلاّ وحدة الشهود لا غير. وهو صوفيّ شاعر قد وصل إلى الفناء التامّ في الذات العليّة حتّى صارت الموجودات منعدمة تمامًا فيما عدا ربّه. وعباراته عبارات شاعريّة، لا تؤخذ مأخذ العبارات الفلسفيّة. ويمكننا أن نضمّ إلى هذا الصنف بعضًا من المدافعين القدامى عن ابن الفارض، مثل جلال الدين السيوطي (٩١١ هـ/١٥٠٥ م) وبعضًا من الدارسين المتأخّرين، أمثال نالينو ونيكلسون واربري والدكتور مصطفى حلمي والدكتور عبد الخالق محمود عبد الخالق. لكنّنا لاحظنا أنّ هؤلاء المؤيّدين لابن الفارض لا يستطيعون أن يشرحوا معاناته الصوفيّة إلاّ بالالتجاء إلى عبارات توحي بوحدة الوجود. فتكثر في دراساتهم عبارات مثل: وجود واحد وذات واحدة وروح كلّيّ ونفس كلّيّة... إلخ، ممّا جعل المستشرق الإنجليزيّ نيكلسون يقول وهو يستبعد فكرة وحدة الوجود عن ابن الفارض:

«هل كان ابن الفارض قائلاً بوحدة الوجود؟ لا أظنّ، ولكنّه في حالة وحدة دائمة متّصلة يقال إنّه قد وصل إليها لم يعد بإمكانه أن يتكلّم بلغة غير لغة وحدة الوجود»(١).

وعلى كلّ حال، لا يخفى مدى الالتباس والغموض في أمثال هذه التعبيرات، فقد يتّصف بها شعر ابن الفارض وهي لا تمتّ له بصلة.

وأخيرًا، نصل إلى أساس المشكلة حول شعر ابن الفارض.

أوّلاً ــ فهناك صعوبة لغويّة بالغة، إذ إنّ شعر ابن الفارض ليس سهل المنال والفهم لأنّه شاعر ماهر مبتكر ضليع في صناعته، وهي صناعة الشعر. ولقد قرأنا

(١) Nicholson, *Studies*, p. 194.

الكثير من الشكاوى في هذا الصدد. والواقع أنّ الكثير من أبياته تبدو وكأنّها ألغاز تستعصي على كلّ شارح. فالفرغاني مثلاً يقول عن البيت الخامس والخمسين من أبيات التائيّة الكبرى إنّه يمكن قراءته على عشرين وجهًا من الإعراب وكلّها صحيحة[1].

وممّا يزيد هذه المشكلة تعقيدًا أنّنا ـ كما ذكرنا ـ لم نعثر على كتاب آخر لابن الفارض غير ديوانه. فلا نستطيع أن نستعين بأيّ شرح منه بصورة غير شعره. وذلك خلافًا لحالة معاصره ابن العربيّ الذي شرح فكره في مؤلّفات عديدة. لذلك فنحن نفتقد الأخبار التي تدلّنا أو ترشدنا إلى معرفة مصادر رؤية ابن الفارض الصوفيّة.

ثانيًا ـ بجانب الصعوبة اللغويّة، فهناك مشكلة مدلولات الألفاظ التي عبّر فيها الشاعر عن معاناته الصوفيّة مثل: إتّحاد ـ وحدة ـ جمع ـ إلخ. فماذا كان يعني بها؟ وقد اختلفت الآراء حولها عند مَن شرحوها.

وفي نهاية المطاف، بين كلّ ما قيل وكتب، ينتهي الباحث إلى «عين نصّ» الشعر الفارضيّ متسائلاً: هل هناك من سبيل للوصول أو الاقتراب ـ إن صحّ القول ـ لِمَا دار في خاطر الشاعر عندما نظم تلك الأشعار؟ يبدو لنا أنّ هذه السبيل يجب أن تنهج أوّلاً إلى الدراسة المدقّقة للنصّ عينه حتّى يتوصّل بها إلى «شرح النصّ بالنصّ عينه» قبل اللجوء إلى عبارات ومفاهيم غريبة أو أجنبيّة، لأنّها لن تزيده إلاّ تعقيدًا.

إذن من الواجب علينا أن نستشعر أنّ هناك حاجةً ماسّةً إلى توضيح النصّ ومعاني ألفاظه ومفرداته أوّلاً، قبل أن نتناوله بالشرح أو التفسير.

٣ ـ منهج البحث: الطريقة الدلاليّة أو المنهج الدلاليّ

إنّ من أهمّ مقتضيات كلّ بحث علميّ تحديد هدفه والطريقة المثلى للوصول إليه. وحين نرى أنّ الصعوبة في فهم أشعار ابن الفارض ترجع في الغالب

(١) الفرغاني، منتهى المدارك، ص ١٦٠.

إلى غموض مدلولات ألفاظها وعباراتها، فإنّه يجب علينا القيام بدراسة توضّح الدلالات لتلك الألفاظ والعبارات.

لذلك بدا لنا أنّ اتّخاذنا الطريقة الدلاليّة أنسبُ وسيلة إلى هدف بحثنا. ومن المعروف أنّ المنهج الدلاليّ هدفه الأساسيّ توضيح معاني النصّ وألفاظه وعباراته، كما وردت في سياق النصّ عينه، دون إدخال مفاهيم أجنبيّة فيه.

ويقوم المنهج الدلاليّ على مبدأين أساسيّين لا بُدَّ من وضعهما في الاعتبار.

ـ **المبدأ الأوّل** هو المبدأ اللغويّ الذي يقضي بضرورة التجاوب بين العناصر الثلاثة لكلّ كلمةٍ لها معنًى والتي تُسمّى «المثلّث الدلاليّ»، وهي:

١ ـ الصوت الدلاليّ: مثل الخبز.

٢ ـ المعنى المقصود به: هو مفهوم الخبز.

٣ ـ الشيء المدلول عليه: الخبز في الحقيقة (الواقع).

ومن الواضح أنّه، لولا هذا المبدأ، لانهارت إمكانيّة التكلّم والتفاهم بلغة بشريّة.

ب ـ **أمّا المبدأ الثاني** فهو مدى مصداقيّة الشاعر في تعبيره حتّى يمكننا أن نتبيّن من خلال ألفاظه وعباراته المعاني المقصودة، فندرك ما خطر بذهنه إدراكًا متّصلاً. وإذا كان هذا الشاعر دون هذه الدرجة من الصدق، لظهر ذلك من خلال عمل تحليليّ دقيق.

أمّا بحثنا فقد أثبت أنّ لغة ابن الفارض إنّما هي لغة صادقة متماسكة مطّردة إلى الدرجة التي تجعلنا نشكُّ في رواية سبطه عليّ الذي كان يروي في ديباجته أنّ جدّه كان يملي ديوانه على فترات متقطّعة بين تواجد وغيبة. إنّما لغة القصيدة تبدو لغة مدروسة متماسكة من أوّلها إلى آخرها.

إذن فهدف بحثنا يكون واضحًا: أوّلاً، إبراز بنية القصيدة وأجزائها الرئيسيّة التي تُحدّد مراحل رحلته الصوفيّة، ثانيًا، القيام بتوضيح معاني الألفاظ والعبارات الأساسيّة في إطار تلك البنية وأجزائها، لأنّ الشاعر يُعبّر من خلالها عن

معاناته الصوفيّة. وكان الهدف الأقصى لهذا العمل قراءة النصّ بعين النصّ وشرح النصّ أيضًا بعين النصّ.

أمّا تطبيق المنهج الدلاليّ كما تصفه الكتب المتخصّصة في هذا الموضوع(١) فهو يتطلّب المرور بالمراحل التالية:

١ ـ تأليف قاموس للقصيدة كلّها.

٢ ـ تحديد المعاني الأساسيّة (Basic meaning) لألفاظها واختيار الألفاظ الأكثر تكرارًا وأهمّيّة.

٣ ـ تحديد المعنى العلاقي (Relational meaning) لتلك الألفاظ، وهو المعنى الذي يكتسبه كلّ لفظ في علاقته مع غيره من الألفاظ، أي في العلاقة النصّيّة.

٤ ـ إبراز المجالات الدلاليّة الرئيسيّة (Semantic fields) حيث تتجمّع مجموعة من الألفاظ المرتبطة بعضها مع البعض، مع إبراز اللفظ المركزيّ (Focus-word) في كلّ مجال دلاليّ، وهو اللفظ الذي تنتظم حوله سائر ألفاظ المجال الدلاليّ.

٥ ـ وأخيرًا، إبراز الكلمة المركزيّة (Focus-word) التي تقع في منطقة المركز في القصيدة كلّها، وهي الكلمة التي تستقطب المجالات الدلاليّة كلّها وتوحّدها في إطار واحد شامل.

وكلّ أملي من هذا البحث أن اقترب بقدر الإمكان من المعنى الأصليّ لأشعار ابن الفارض، أي المعنى الذي نستشِفُّه في النصّ عينه دون إدخال مفاهيم خارجيّة فيه، ومن هنا يمكننا أن نفهم شيئًا أكثر من معاناة ابن الفارض الصوفيّة.

---

(١) Stephen Ullman, *The Principles of Semantics*, Oxford, 1963, (1st ed. 1951); id., Semantics. *An Introduction to the Science of Meaning*, Oxford, 1962.

Toshihiko Isutzu, *God and Man in the Koran*, Tokyo, 1964.

٤ ـ أهمّ النتائج لدراستنا الدلاليّة للتائيّة الكبرى

إنّ النتائج التي توصّلنا إليها من تطبيق هذا المنهج الدلاليّ على نصّ التائيّة الكبرى تلقي ضوءًا لفهم معاناة هذا الشاعر الصوفيّ ربّما تفيد مَن يقوم بأبحاث جديدة في هذا المجال. ويمكننا أن نلخّص تلك النتائج في النقاط التالية.

أ ـ النتيجة الأولى: بُنية القصيدة

ليس سهلاً تحديد بنية قصيدة التائيّة الكبرى، وهي من أطول القصائد في الأدب العربيّ، فهي تتألّف من ٧٦١ بيتًا. ويبدو منذ الوهلة الأولى أنّ أبيات القصيدة يتبع بعضها بعضًا بغير نظام واضح، وكأنّ الشاعر يتنقّل من صورة إلى أخرى، فيستعمل ضمير المتكلّم فالمخاطَب فالغائب بغير رابطة واضحة. وقد حاول أكثر من باحث توضيح بنية القصيدة فأتوا بنتائج مختلفة متضاربة. نذكر على سبيل المثال منهم الشارح الكبير سعيد الدين الفرغاني، وكذلك الدارسين المتأخّرين مثل نالينو ونيكلسون وأربري. وممّا أُخِذَ عليهم أنّهم لم يحدّدوا أساسًا واضحًا لتقسيمهم القصيدة، فذهب كلّ منهم حسب رؤيته الخاصّة.

أمّا من جانبنا، فقد رأينا أنّ طبيعة هذه القصيدة إنّما التعبير عن معاناة صوفيّة، لذلك اتّخذنا المبدأ التالي لتقسيمها.

نبحث أوّلاً عن المقاطع التي نجد فيها وصفًا لحالة الوحدة الصوفيّة في أوسع صورها. ثمّ ننظم باقي الأبيات التي تأتي قبلها أو بعدها كتمهيد لتلك الوحدة أو كنتيجة أو تفسير لها ـ وممّا سهّل لنا هذا العمل أنّ ابن الفارض يحدّد مراحل معاناته الصوفيّة بتسميات واضحة هي:

١ ـ **الفرق** : في هذه المرحلة يصف الشاعر الصوفيّ حالة التفرقة والتمييز بينه وبين حبيبه.

٢ ـ **الاتّحاد**: وفي هذه المرحلة يصف الشاعر حالة الوحدة بينه وبين حبيبه.

٣ ـ **الجمع** : وفي هذه المرحلة يصف الشاعر حالة الوحدة والاندماج بين ذاته وكلّ الموجودات.

وعلى هذا المبدأ، وجدنا أنّ القصيدة يمكن تقسيمها إلى عشر وحداتٍ رئيسيّة. وكلّ وحدة منها تنقسم إلى عدّة وحدات أخرى صغيرة. واتّضحت صحّة هذا التقسيم من نتائج باقي الدراسة لألفاظ القصيدة التي جاءت متّفقة مع ذلك التقسيم الأوّل، كما لاحظنا أنّ تسلسل وحدات القصيدة ليس تسلسلاً جامدًا وإنّما هو تسلسل حركيّ (ديناميكيّ) بين المراحل الثلاث من الفرق والاتّحاد والجمع، وهو أيضًا حركة صعوديّة ومتّسعة إلى آفاق أعلى وأوسع. هكذا تتّخذ معاناة الشاعر الصوفيّة صورة سَفَرٍ، وهي صورة معروفة عند الصوفيّة.

ويبدأ هذا السفر من الفرق حتّى ينتهي في آخر مشواره إلى «بحار الجمع»، كما يقول الشاعر:

٧٢٥ ـ وَخُضْتُ بِحَارَ الجَمْعِ، بَلْ غُصْتُها على انْـ
فِرادي، فاسْتَخْرَجْتُ كُلَّ يَتِيمَةِ[1]

ومن قمّة معاناته الصوفيّة تتّضح خطّة سفره الروحيّ على اختلاف مراحله ووحدة هدفه، ما لم يكن واضحًا منذ البداية.

وبهذا التقسيم نكون قد حدّدنا المقاطع الأساسيّة في سياق نصّ القصيدة، ممّا يساعدنا على دراسة الألفاظ ضمن سياقها الطبيعيّ.

ب ـ النتيجة الثانية: لغة الحُبّ في التائيّة الكبرى

عُرِف ابن الفارض في الأدب العربيّ الصوفيّ وغير الصوفيّ بـ «سلطان العاشقين» حتّى إنّ د. مصطفى حلمي قد أعطى عنوانًا لكتابه عن ابن الفارض بـ «ابن الفارض والحبّ الإلهيّ». ويرى الكثير من الباحثين أنّه شاعر الحبّ أو العشق الإلهيّ. إذن، كان من الواجب علينا أن نبدأ دراستنا بتوضيح مكانة ومدى لغة الحبّ في قصيدته التائيّة الكبرى.

ولهذا الغرض اخترنا من قاموس القصيدة ثمانية عشر أصلاً لغويًّا يشترك جميعها في معنى الحبّ. وأجرينا بحثًا كي نحدّد مدى تكرار كلّ أصل بمشتقّاته

(١) **ديوان**، ص ١٦٨.

وعلى قدر أهمّيّته في القصيدة. وقد انتهى بحثنا إلى إثبات أنّ هناك ثلاثة أصول لها مركزيّة واضحة في «قاموس الحبّ» في القصيدة وهي:

١ ـ **الأصل** (حـ ـ ب ـ ب): ومنه مشتقّات مثل حبّ، محبّة، حبيب... إلخ.

٢ ـ **الأصل** (هـ ـ و ـ ي): ومنه مشتقّات مثل هوى، أهواء، هوي، يهوى... إلخ.

٣ ـ **الأصل** (و ـ ل ـ ي): ومنه مشتقّات مثل ولاء، ولاية، وليّ... إلخ.

وعندما قارنّا هذه الأصول الثلاثة وجدنا أنّ الأصل (و - ل - ي) هو الأوسع معنًى واستعمالاً في القصيدة، وإن لم يكن الأكثر تكرارًا. والواقع أنّه يستعمل في كلّ المراحل الثلاث للسفر الصوفيّ، وله استعمال خاصّ في المرحلة الأخيرة، أي الجمع.

أمّا الأصل (هـ - و - ي) فهو محصور في مرحلة الفرق، والأصل (حـ - ب - ب) يستعمل في مرحلتي الفرق والاتّحاد حيث يكتشف الشاعر أنّ حبّه للحبيبة إنّما هو حبّه لذاته، فيقول:

٢٦٣ ـ وَمَـا زِلْـتُ وإيّـايَ لَـمْ تَـزَلْ
وَلا فَـرْقَ بَـلْ ذاتـي لِـذاتـي أحبَّـتِ[1]

وعندما سألنا هل هناك دليل لهذا الاستعمال الخاصّ للأصل (و - ل - ي)، وجدنا أنّ هذا الأصل يوحي بمعنى علاقة الولاء والولاية التي تنبثق من الميثاق الأزليّ المسمّى «ميثاق الولاء» وهو المشار إليه في النصّ القرآنيّ:

﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكُم مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ، وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ: أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ قَالُوا: بَلَى! شَهِدْنا، أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ القِيامَةِ: إِنَّا كُنَّا عَنْ هذا غَافِلِينَ﴾ (سورة الأعراف الآية ١٧٢).

ومن المعروف أنّ لهذا النصّ القرآنيّ وقعًا عميقًا في النظرة الصوفيّة منذ عهد شيخ الطائفة المشهور أبي القاسم الجُنَيد (٢٩٨ هـ/٩٠٥ م). فقد رأى هو

(١) **ديوان**، ص ١١٤.

وغيره أنّ السفر الصوفيّ إنّما يبدأ من الشهادة لذلك التوحيد في الأزل حتّى ينتهي بالرجوع إلى مشاهدته عبر كلّ حجاب يوم القيامة.

ويتّفق ابن الفارض مع هذه النظرة، إذ إنّه يصف علاقة الولاء بأنّها بدأت عند أخذ «ميثاق الولاء» في الأزليّة، كما يقول:

١٥٦ ـ مُنِحْتُ وَلاهَا، يَوْمَ لا يَوْمَ قَبْلَ أَنْ
بَدَتْ، عِنْدَ أَخْذِ العَهْدِ، في أَوَّلِيَّتي(١)

فظلّت هذه العلاقة معه حتّى رجع إلى كامل الوعي بها في مرحلة الجمع فيقول:

٥٠٣ ـ فَعَنّي بَدا فِي الذَّرِّ فِيَّ الوَلا ولِي
لِبانُ ثُديِّ الجَمْعِ مِنّي دَرَّتِ(٢)

إذن ففي مرحلة الجمع لا يتكلّم ابن الفارض بلغة الحبّ والهوى، إنّما يتكلّم بلغة الولاء. ويبدو أنّ الأصل (ح ـ ب ـ ب) يحتوي في إدراك الشاعر على لون من الثنائيّة التي لا تليق بمرحلة الجمع. فالحبّ يوحي دائماً بحركة بين اثنين، حتّى في مرحلة الاتّحاد حيث يكتشف الشاعر أنّ حبّه لحبيبته إنّما هو حبّ ذاته لذاته، حيث يقول «ذاتي لذاتي أحبّت». ونتيجة لهذا البحث في لغة الحبّ رأينا أنّ مرحلة الحبّ ليست قمّة معاناة ابن الفارض الصوفيّة. وبدا ذلك واضحًا في أقوال الشاعر نفسه حيث يقول:

٢٩٤ ـ فَتَى الحُبِّ! هَا قَدْ بِنْتُ عَنْهُ بِحُكْمِ مَن
يَراهُ حِجاباً فالهَوَى دُونَ رُتْبَتي
٢٩٥ ـ وجاوَزْتُ حَدَّ العِشْقِ، فالحُبُّ كَالقِلَى
وعَنْ شَأوِ مِعْراجِ اتّحاديَ رِحْلَتي(٣)

وواضح من هذه الأبيات أنّ الحبّ مع مرادفَيه العشق والهوى حجاب

(١) ديوان، ص ١٠٢.
(٢) ديوان، ص ١٤٤.
(٣) ديوان، ص ١١٨.

للشاعر، وإن وصل بهما إلى مرحلة الاتّحاد. إنّما يقصد هو أُفقًا أعلى وأوسع من ذلك وتقوده رحلته الروحيّة عبر كلّ حجاب حتّى تغوص به في بحار الجمع.

جـ ـ النتيجة الثالثة: لغة المشاهدة والوحدة

يتّضح لنا أنّ لغة الوحدة في القصيدة لها أهمّيّة أكبر من لغة الحبّ. لذلك أجرينا البحث على الأصول الرئيسيّة التي تتعلّق بمعنى الوحدة، وقد اخترنا أربعة أصول تتقابل اثنين اثنين:

١ ـ **الأصل** (و ـ جـ ـ د): ومنه مشتقّات مثل وجود ـ وَجْدَ ـ وَجْد... إلخ، ويقابله

٢ ـ **الأصل** (ش ـ هـ ـ د): ومنه مشتقّات مثل شهود ـ مشاهدة... إلخ.

٣ ـ **الأصل** (و ـ ح ـ د): ومنه مشتقّات مثل وحدة ـ اتّحاد ـ توحيد... إلخ، ويقابله

٤ ـ **الأصل** (ج ـ م ـ ع): ومنه مشتقّات مثل جَمْع، مجموع، جَمَعَ... إلخ.

وقد توصّلنا في أثناء دراسة هذه الأصول إلى بعض النتائج توضّح لغة ابن الفارض.

نبدأ بتوضيح معنى اللفظَين المتقابلَين «وجود» و«شهود».

إنّ لفظ «وجود» لا يرد في القصيدة محتويًا على المعنى الفلسفيّ الميتافيزيقيّ الذي هو للفظ الغربيّ المقابل مثل (Being, être... etc.)، ونلاحظ أنّه قد شُرح أو تُرجم بهذا المعنى عند الكثير من الشرّاح والباحثين.

كما لاحظنا أوّلاً أنّ لفظ «وجود» يحفظ في القصيدة معناه الأصليّ من «وجد، يجده...» بمعنى «عثر على الشيء». وثانيًا أنّ لفظ «الوجود» يدلّ في القصيدة على الأشياء المدركة إدراكًا نسبيًّا ناقصًا متعلّقًا دائمًا بوعي الثنائيّة والكثرة والحسّ. لذلك يقول الشاعر إنّه لا بُدّ من تجاوز هذه المرحلة الناقصة حتّى يصل إلى الإدراك الكامل للحقيقة في شهود وحدتها. ومثال ذلك قوله:

٢٣١ - «أروحُ بِفَقْدٍ بالشُّهودِ مُؤَلِّفي
وأَغْدُو بِوَجْدٍ بالوُجُودِ مُشَتِّتي»[1]

وأيضًا:

٤٩١ - «وَعادَ وُجودي في فَنا ثَنَويَّةِ الـ
وُجودِ شُهودًا في بَقا أَحَدِيَّةِ»[2]

ومن الواضح هنا أنّ إدراكه للوجود مرتبط بالتشتيت والكثرة، أمّا في حالة الشهود فيرى الحقيقة الموحَّدة (تأليف - أحديّة) وراء كثرة المظاهر وتلوُّنها. لذلك نرى أنّ أصل الشهود هنا (ش - هـ - د) يأتي في ارتباط وثيق بأصلَي الاتّحاد (و - ح - د) والجمع (ج - م - ع)، كما يأتي أصل (و - ج - د) مرتبطًا بالتشتيت والكثرة.

هكذا يُؤدّي بنا هذا البحث إلى أنّ العبارة الشهيرة، وهي «وحدة الوجود»، تتناقض مع لغة ابن الفارض. فعلينا أن نقول إنّ لغته توحي «بوحدة الشهود أو في الشهود» و«بكثرة الوجود أو في الوجود». ونعتقد أنّ مثل هذا التوضيح اللغويّ قد يفسِّر الكثير من الجدال حول مسألة «وحدة الوجود» في شعر ابن الفارض.

وعلى نفس المنهج تناولنا دراسة مدى فهمنا للغة الوحدة في مشتقّات أصل (و - ح - د). فقد لاحظنا بوضوح أنّ الاتّحاد - وهذا لفظ أساسيّ في قاموس أشعار ابن الفارض - أنّه يدلُّ على ثاني المراحل الصوفيّة عنده وهي مرحلة الاندماج في حبيبه في وحدة تامّة.

وفي هذا الاتّحاد يكتشف الشاعر ذاته الأعمق من خلال عمليّة قد نسمّيها «الصيرورة الذاتيّة» (to become oneself)، وهي ظاهرة بوضوح في تسلسل بعض عباراته المتكرّرة في القصيدة وهي:

أَنَا إيّاها - هِيَ إيّايَ - أَنَا إيّايَ

(١) ديوان، ص ١١٢.
(٢) ديوان، ص ١٤٢.

وفي هذه المرحلة يدخل الشاعر في حالة السكر والنشوة، إذ لا يرى في الحقيقة إلاّ حبيبته، وأخيرًا لا يرى إلاّ ذاته. فيترنّم الشاعر في هذه الحالة عن غرائب المحبّين في مثال قوله:

٥١٢ ـ وَأَطْلُبُها مِنّي، وعِنْدِي لم تَزَلْ
عَجِبْتُ لَها بِي كَيْفَ عَنّي اسْتَجَنَّتِ(١)

إلى أن ينتهي بقوله:

٥٢٨ ـ وأَشْهَدَتْني إيّايَ إذ لا سِوايَ في
شُهُودِيَ مَوجودٌ فَيَقْضِي بِزَحْمَةِ(٢)

لكنّ ابن الفارض، كما قلنا، لا يقف عند هذه المرحلة، فعليه أن يرتفع إلى آفاق الجمع، إذ إنّ الاتّحاد في لغته يعني الوحدة المجرّدة عن الكثرة، حيث إنّه لا يرى سوى ذاته ـ أمّا الجمع فيعني الوحدة مع الكثرة «والأنا» مع الكلّ. وفي هذه المرحلة يكتشف الشاعر الأبعاد الحقيقيّة لذاته عبر حدود الزمان والمكان، كما سنعرض لذلك فيما بعد. وقد لاحظنا في نهاية هذا الجزء من بحثنا أنّ هناك تجاوبًا دائمًا وارتباطًا وثيقًا بين ثلاثة أصول من القاموس الفارضيّ هي:

١ ـ (و ـ ل ـ ي) وهو الأصل الأساسيّ في مجال الحبّ.

٢ ـ (ش ـ هـ ـ د) وهو الأصل الأساسيّ في مجال الإدراك.

٣ ـ (ج ـ م ـ ع) وهو الأصل الأساسيّ في مجال الوحدة.

والواقع أنّ مشتقّات تلك الأصول تأتي بصفة دائمة في نفس السياق النصّيّ، ممّا يوحي أنّ الرابط بينها مناسبة دلاليّة قويّة. وإذا سئلنا عن أساس هذه المناسبة الدلاليّة، وجدناه في ارتباط تلك الأصول الثلاثة بميثاق الولاء الأزليّ المشار إليه من قبل. فيقول الشاعر في هذا الصدد:

٤٩٥ ـ ولَيْسَ «أَلَسْتُ» الأمسِ غَيْرًا لِمَنْ غَدا
وجُنْحِي غَدا صُبْحِي ويَوْمي لَيْلَتِي

---

(١) ديوان، ص ١٤٥.

(٢) ديوان، ص ١٤٧.

٤٩٦ - وَبِـرُّ «بَلَـى!» - لله مِـرْآةُ كَـشْـفِـهِ -
وَإثْبـاتُ مَعْنَى الجَمْعِ نَفْيُ المعِيَّةِ[1]

فنحن نرى إذن أنّ لغة ابن الفارض تعبِّر عن حياته الصوفيّة التي تنبع من ذلك الميثاق الأزليّ وإليه يرجع. ويتَّضح كذلك أنّ لغته ترتكز في قمّة معاناته الصوفيّة على المشتقّات من تلك الأصول الثلاثة (و - ل - ي) و(ش - هـ - د) و(ج - م - ع).

ونعتبر أنّ إثبات هذا التوافق الدلاليّ بين تلك الأصول ومدلولاتها من نتائج بحثنا الأكثر أهمّيّة وعونًا للباحثين.

د ـ النتيجة الرابعة: الألفاظ المحوريّة «نفس وذات وروح»

لاحظنا أيضًا بعد إبراز المجالات الرئيسيّة في القصيدة أنّ تلك المجالات ترتكز على عدّة ألفاظ ذات أهمّيّة كبرى فيها، وكأنّها المحاور التي تدور حولها شتّى المجالات الدلاليّة. ولهذا السبب سمّيناها «الألفاظ المحوريّة» وهي «نفس وذات وروح». وقد لاحظنا سابقًا أنّ تلك الألفاظ وردت في تفسير الشرّاح والدارسين محمَّلة بمعانٍ فلسفيّة مستمدّة في الغالب من لغة ابن العربيّ أو من الفلسفة الأفلاطونيّة. فكان هؤلاء الدارسون يقولون بالنفس الكلّيّة والذات الإلهيّة والروح الكلّيّ... إلخ. فأصبح لزامًا علينا أن نخصّص لها بحثًا دقيقًا.

وأوّل ما لاحظناه أنّ لفظي «نفس» و«ذات» يأتيان في الغالب في موقع التوكيد لضمير المتكلّم «أنا». وكثيرًا ما يأتيان مضافين إليه مثل: «نفسي وذاتي». وتقابلهما في نفس المعنى ألفاظ (Self, même... etc.) في اللغات الغربيّة. ويمكن في هذا الموضع استبدالهما بالضمير «أنا» في كلّ مراحله من الفرق والاتّحاد والجمع، إذ ليس لهما معنًى مستقلّ عن الضمير «أنا». ومع ذلك لاحظنا أنّ لفظ «نفس» يأتي في بعض المواضع بمعنى شبه أفلاطونيّ حيث يشير هذا اللفظ إلى الصفات الحسّيّة في الكون. وحينئذ يكون مرتبطًا بلفظ «صورة»، مثل قوله:

(١) ديوان، ص ١٤٢.

٤٠١ ـ وذَا مُظْهِرٌ لِلنَّفْسِ حَادٍ لِرِفْقِهَا
وُجُوداً عَدا فِي صِيغَةٍ صُورِيَّةِ(١)

وفي السياق عينه يأتي لفظ «روح» مرتبطًا بلفظ «معنى» مشيرًا إلى القوى الروحيَّة في الإنسان، فيقول:

٤٠٠ ـ فَذا مُظْهِرٌ لِلرُّوحِ هادٍ لأُفْقِهَا
شُهُودًا غَدا فِي صُورَةٍ مَعْنَوِيَّةِ(٢)

ويقول أيضًا في نفس السياق اللغويّ:

٤٠٥ ـ فَبِالنَّفْسِ أَشْبَاحُ الوُجودِ تَنَعَّمَتْ
وَبِالرُّوحِ أرواحُ الشُّهُودِ تَهَنَّتِ(٣)

ويلاحظ هنا الارتباط الدلاليّ بين النفس والوجود والصورة (الأشباح)، والروح والشهود والمعنى.

لكنّنا رأينا أنّه ليس من الضرورة أن نُرجِع هذا التقابل بين (نفس وروح) إلى الفلسفة الأفلاطونيّة، إذ إنّه أقدم منها وهو مرسومٌ في اللغات السامية عامّة. ونجد مثال ذلك التقابل في الكتاب المقدَّس في لفظَي «نِفِش» و«رُواح» باللغة العبريَّة، فالأوّل يُشير إلى الإنسان كجسدٍ فانٍ والثاني إلى الحياة الباقية الآتية من عند الله.

والواقع أنّ لفظ «روح» في القصيدة لا يستعمل كاسم تركيدٍ لـ «أنا»، فلا يأتي مستبدلاً منه في مراحله الثلاث. وذلك بعكس استعمال لفظَي «نفس وذات» لأنّ «الروح» يشير إلى القوى الروحيَّة فحسب من مجموعة قوى الـ «أنا».

فإذا كان لفظ «روح» يشير إلى مجموعة الصفات الروحيَّة في «الأنا» المقابلة للصفات الحسّيَّة فيه فإنّه يُستعمَل أيضًا بمعنى دينيّ خاصّ في لغة الوحي للأنبياء وكرامات الأولياء.

---

(١) **ديوان**، ص ١٣٠.
(٢) **ديوان**، ص ١٢٩.
(٣) **ديوان**، ص ١٣٠.

ونتيجةً لهذا البحث فقد وجدنا أنّ قاموس ابن الفارض لا يتيح مكانًا لمفاهيم أخرى مثل: النفس الكلّيّة والذات الإلهيّة والروح الكلّيّ... إلخ، إذ إنّ تلك الألفاظ «نفس وذات وروح» تأتي بارتباط وثيق بالضمير «أنا»، إمّا كأسماء توكيد له أو كصفات محدَّدة فيه.

وقد رأينا أنّ هذا التوضيح اللغويّ ربّما يُزيل الكثير من الغموض الذي ظلّ مخيّمًا على أشعار الشاعر الصوفيّ المصريّ رغم كلّ الشروح والدراسات.

وهكذا فقد انتهى بنا هذا المطاف الدلاليّ في قاموس الشاعر إلى إبراز لفظ مركزيّ لكلّ المجالات الدلاليّة وألفاظها وهو لفظ كان يستقطب أكثر فأكثر تلك المجالات والألفاظ التي هي موضوع دراستنا وتحليلنا.

وقد فرض ذلك اللفظ نفسه بنفسه على بحثنا وهو بدون شكّ ضمير المتكلّم «أنا» الذي برز كالمركز المحوريّ لنسيج التائيّة الكبرى كلّها. ورأينا للّفظ «أنا» في التائيّة الكبرى ما يناسبه في قول الباحث اليابانيّ توشيهيكو إيزوتسو (Toshihiko Isutzu) في دراسته الدلاليّة للنصّ القرآنيّ حيث يقول: «إنّ لفظ الجلالة (الله) هو اللفظ المركزيّ في النصّ القرآنيّ كلّه»(١).

كذلك بدا لنا أنّ لفظ «أنا» هو اللفظ المركزيّ للتائيّة الكبرى كلّها. وقد اتّضح لنا على ضوء هذا الاكتشاف أنّ مقصد هذه القصيدة والغاية الكبرى لها هو رحلة الشاعر لاكتشاف وتحقيق «ذاته» أو «الأنا» خلال مراحل مختلفة ومنتظمة. وعلى أثر ذلك الاكتشاف بادرنا بدراسة «الأنا» في التائيّة الكبرى.

د ـ النتيجة الخامسة: الـ «أنا» في التائيّة الكبرى

إنّ اللفظ «أنا» هو اللفظ المركزيّ للقصيدة كلّها، وهو أيضًا اللفظ المركزيّ لكلّ مراحل القصيدة من الفرق والاتّحاد والجمع.

(١) Toshihiko Isutzu, *God and Man in the Coran*, Tokyo, 1964, p. 15.

١ ـ في مرحلة الفرق

في هذه المرحلة الأولى يبدو «الأنا» في صورة المحبّ الذي يتفانى في حبّ حبيبته حتّى لا يبقى له أثر، كما تقول له حبيبته:

٩٩ ـ فَلَمْ تَهْوَنِي ما لَمْ تكُنْ فيَّ فانيا
وَلَمْ تَفْنَ ما لا تُجْتَلى فيكَ صُورَتي[١]

وفي هذه المرحلة الأولى يبدو «الأنا» أيضًا في صورة الشيخ المحقّق المرشد المريد في السبيل الذي سلكه هو من قبل، ولكنّه على الوعي في أنّ حبيبته هي المرشدة الحقيقيّة، كما يقول:

١٧٤ ـ وَظِلْتُ بِها لا بِي، إليها أدُلُّ مَنْ
بِهِ ضَلَّ عن سُبْلِ الهُدَى وهِيَ دَلَّتِ[٢]

٢ ـ في مرحلة الاتّحاد

تتلاشى كلّ الفروق في هذه المرحلة لأنّ الشاعر يفنى عن صفاته الفرديّة فناءً تامًّا ـ يسمّى في الاصطلاح الصوفيّ فناء الفناء ـ حتّى لا يبقى له بقاء إلاّ في صفات حبيبته.

وهكذا يكتشف الشاعر ذاته وهويّته، فيصف هذه الصيرورة الذاتيّة على ثلاث مقابلات:

أنا إيّاها ـ هي إيّايَ ـ أنا إيّايَ

ويقول:

٢١٢ ـ فَفِي الصَّحوِ بَعدَ المَحْوِ لَمْ أكُ غَيرَها
وَذاتي بِذاتي إذْ تَجَلَّتْ تَحَلَّتِ[٣]

(١) **ديوان**، ص ٩٥.
(٢) **ديوان**، ص ١٠٤.
(٣) **ديوان**، ص ١١٠.

وأيضًا:

٣٢٦ - وَمِنْ «أنا إيَّاها» إلى حَيثُ لا إلى
عَرَجْتُ وعَطَّرْتُ الوُجودَ بِرَجْعَتِي

٣٢٧ - وَعَنْ «أنا إيَّايَ» لِبَاطِنِ حِكْمَةٍ
وَظاهِرِ أحْكامٍ أقَمْتُ لِدَعْوَتِي(١)

وإزاء هذا الاكتشاف المذهل تستولي على الشاعر حال السكر والنشوة، كما يقول:

٥٠٦ - ذَهِلْتُ بِها عَنّي بِحيثُ ظَنَنْتُنِي
سِوايَ ولَمْ أقْصِدْ سَواءَ مَظِنَّتِي(٢)

وأيضًا:

٥٠٨ - فَأَصْبَحْتُ فِيها والِهاً لاهِياً بِها
وَمَنْ وَلِهَتْ شُغْلاً بها عَنْهُ ألْهَتِ(٢)

إلى أن ينتهي بقوله:

٥٢٨ - وَأشْهَدتُني إيَّايَ إذْ لا سِوايَ في
شُهُودِيَ مَوْجُودٌ فَيَقْضِي بِزَحْمَةِ(٣)

٣ - في مرحلة الجمع

لقد قلنا إنّ رحلة الشاعر لا تنتهي عند مرحلة الاتّحاد، إنّما ترتفع به إلى آفاق الجمع أو تغوص به في «بحار الجمع»، كما يقول:

٧٢٥ - وخُضْتُ بِحارَ الجَمْعِ، بَلْ خُضْتُها عَلى انْـ
فِرادِي فَاسْتَخْرَجْتُ كلَّ يَتِيمَةِ(٤)

---

(١) ديوان، ص ١٢١.
(٢) ديوان، ص ١٤٤.
(٣) ديوان، ص ١٤٧.
(٤) ديوان، ص ١٦٨.

والواقع أنّ الشاعر وصل إلى الكشف الجليّ لحقيقة «ذاته» أو «الأنا» في عمق «بحار الجمع»، ومن ثمّة هذه المرحلة نستطيع أن نلقي نظرة موحّدة للرحلة الصوفيّة التي يصفها لنا الشاعر في أشعاره معبّرًا عن أبعاد «ذاته» أو ما قد نسمّيه «الأنا الجمعيّ» (the all-comprehensive self)، كما يلي:

أ - يُثبت الشاعر حضور ذاته في الأزليّة عند أخذ ميثاق الولاء حيث كان الجمع تامًّا بين المخاطِب (ألست) والمخاطَب (بلى) بغير فصل أو فرق.

ب - يكتشف الشاعر ذاته كمصدر الفيض والإمداد على الكون كلّه بصفاته وأفعاله. وظهر ذلك واضحًا خاصّةً في صُوَر الحبّ والجمال حيث يكتشف أنّه هو الفاعل في الكلّ: فهو المحبّ والمحبوب في آنٍ واحد. وكذلك هو الفاعل في تاريخ الأنبياء والأولياء كالقطب الأسمى. وقد شبّه هذه الوحدة الفعليّة بلَعِب خيال الظلّ (الأبيات ٦٧٩ - ٧٠٢) حيث يقول:

٧٠٤ - وكلُّ الّذي شاهدْتَهُ فِعْلُ واحِدٍ ... بمُفْرَدِهِ، لَكِنْ بِحُجْبِ الأكِنَّةِ

٧٠٥ - إذا ما أزال السِّتْرَ لمْ ترَ غَيرَهُ ... ولمْ يَبْقَ بالأشْكالِ إشكالُ رِيبَةِ

٧٠٧ - كذاكَ كُنتُ ما بَيني وبَيني مُسْبِلاً ... حِجابَ التِباسِ النَّفْسِ في نُورِ ظُلْمَةِ

٧٠٨ - لأُظْهِرَ بالتدْريجِ للحِسِّ مُؤنِسًا ... لَها، في ابتِداعِي، مرّةً بَعْدَ مرّةِ[1]

إذن، فإنّ المظاهر الكونيّة ليست في وعي الشاعر إلاّ أشكالاً وصورًا تلبّس فيها «الأنا»، أي «ذات الشاعر» الصوفيّ لكي يُظهِر ذاته لذاته تدريجيًّا عبر الزمان والمكان.

ج - وأخيرًا يكتشف الشاعر حقيقته وراء كلّ تلك الأشكال والصور والمظاهر في جمعٍ فعليّ أو فعلٍ جمعيّ يمتدّ من أقصى الكون إلى أقصاه، فيقول:

---

(١) ديوان، ص ١٦٧.

٧١٦ - وَغُدْتُ بِإمدادي عَلى كُلِّ عالَمٍ
عَلى حَسَبِ الأفْعالِ في كُلِّ مُدَّةِ
٧١٧ - وَلَوْلا احْتِجابي بالصِّفاتِ لأحْرَقَتْ
مَظاهِرُ ذاتي مِنْ سَناءِ سَجِيَّتي[1]

وفي بحار ذلك الجمع الفعليّ والفاعل في كلّ شيء ومن عمق الاندماج الكامل فيه، لا يتردّد الشاعر الصوفيّ في أن يترنّم بقوله:

٦٣٨ - وَلَوْلايَ لمْ يُوجَدْ ولَمْ يَكُنْ
شُهُودٌ، ولَمْ تُعْهَدْ عُهودٌ بِذِمَّةِ
٦٣٩ - فَلا حَيَّ إلاّ عَنْ حَياتي حَياتُهُ
وطَوْعُ مُرادي كُلُّ نَفْسٍ مُريدةِ
٦٤٠ - وَلاَ قائِلٌ إلاّ بِقَوْلي مُحَدِّثٌ
ولا ناظِرٌ إلاّ بِناظِرِ مُقْلَتي[2]

ويشرح معنى ذلك الجمع الفعليّ في الأبيات التالية:

٦٤٣ - وَفي عالَمِ التَّرْكيبِ في كُلِّ صُورَةٍ
ظَهَرْتُ بِمَعْنى عَنْهُ بالحُسْنِ زِينَتِ
٦٤٤ - وفي كُلِّ معنًى لمْ تُبِنْهُ مَظاهِري
تَصَوَّرْتُ لا في هَيْئَةٍ صُورِيَّةِ[3]

ويرى الشاعر أنّ في أعماق هذا «الأنا الجمعيّ» تتآلف وتتعانق كلّ المظاهر التي تبدو متنافرة متناقضة في عين وَعْينا السطحيّ، فيقول:

٣٨٩ - شُهودي بِعينِ الجَمْعِ كلَّ مُخالِفٍ
وليَّ ائْتِلافٍ، صَدُّهُ كالمَوَدَّةِ[4]

لكنّنا نلاحظ أنّ حقيقة هذا «الأنا الجمعيّ» ليس لها تعريف واضح بيّن في

(١) ديوان، ص ١٦٨.
(٢) ديوان، ص ١٦٢.
(٣) ديوان، ص ١٦٢.
(٤) ديوان، ص ١٢٨.

نصّ القصيدة. إنّما يصفها الشاعر بصور مختلفة وتشبيهات متلوّنة تعبّر عمّا يشعر به هو من مشاعر وأخطار فيها.

وذلك ممّا يجعلنا نشكّ في محاولات ترجمة لغة ابن الفارض الشعريّة إلى لغة فلسفيّة كما يؤخذ ذلك على دراستَي د. مصطفى حلمي ود. عاطف نصر في أكثر من موضع. ونجد في كلّ القصيدة تسميتَين فقط لحقيقة «الأنا الجمعيّ»، وعليهما أيضًا يخيّم الكثير من الغموض. فالشاعر ينسب لذاته تسمية «القطب» في البيتين التاليين:

٥٠٠ - فِبي دارَتِ الأفلاكُ فَاعْجَبْ لِقُطْبِهَا الـ
مُحيطِ بِهَا وَالقُطْبُ مَركَزُ نُقْطَةِ

٥٠١ - وَلا قُطْبَ قَبْلي عَنْ ثَلاثٍ خَلَفْتُهُ
وقُطْبِيَّةُ الأوتادِ عَنْ بَدَلِيَّتي[1]

فهو يقول إنّه القطب الذي هو محيطٌ بالكلّ ومركزٌ للكلّ، وإنّ قطبيّته قطبيّة مطلقة لم تأته عبر الدرجات المعروفة من الأوتاد والأبدال. ونجد هنا إشارة واضحة إلى نظريّة القطب المعروفة في الأوساط الصوفيّة منذ عهد الحكيم الترمذيّ (٢٩٥ هـ/٨٩٨ م)، صاحب كتاب «ختام الأولياء». إلاّ أنّ ابن الفارض يدّعي هنا قطبيّة مطلقة لا صلة لها بتواتر الطُرق الصوفيّة المعروفة. ولا يسع المجال هنا لشرح موضوع القطبيّة الواسع المعقّد. إلاّ أنّ التسمية الأخرى يمكن أن تلقي بعض الضوء على التسمية الأولى. فيقول الشاعر في آخر القصيدة:

٧٥١ - وَلِي مِنْ مُفيضِ الجَمْعِ عِنْدَ سَلامِهِ
عَلَيَّ بـِ «أوْ أدْنى» إشارةُ نِسْبَةِ

٧٥٢ - ومِن نُورِهِ مِشْكَاةُ ذاتِيَ أشْرَقَتْ
عَلَيَّ فَنارَتْ بِي عِشائي كَضَحْوَتي

٧٥٣ - فَأشْهَدْتُني كَوْني هُناكَ فَكُنْتُهُ،
فَشاهَدْتُهُ إيّايَ، والنُّورُ بَهْجَتي[2]

---

(١) ديوان، ص ١٤٣.

(٢) ديوان، ص ١٧١. نفضّل القراءة «شاهدته» على «أشهدته» لتوضيح المعنى.

وفي هذه الأبيات إشارة إلى مقام «أو أدنى» الذي ينسب عند الصوفيّة إلى الحقيقة المحمّديّة. ويقول الشاعر الصوفيّ إنّ تلك الحقيقة النوريّة «مفيض الجمع» ومنبعه الأوّل لذاته. وكذلك يقول إنّه اندمج في هذا النور الأصليّ الأوّل اندماجًا تامًّا (شاهدته إيّاي) فأصبح هو بذاته هذا النور (النور بهجتي). ولا شكّ أنّ الشاعر كشف في هذه الأبيات عن بعض السرّ الغامض الذي كان يخيّم على أشعاره ومعاناته الصوفيّة. إنّه يشير إلى أنّ «الأنا الجمعيّ» الذي توصّل اليه مصدرُه الأوّل ومرجعُه الأخير هو ذلك النور الأوّل الأصليّ الذي يُعرف عند الصوفيّة «بالنور المحمّديّ». ويقال إنّه النور الذي به خلق الله كلّ شيء وفيه أنار تاريخ الأنبياء والأولياء. كذلك نلاحظ أنّ الشاعر لم يقف على شرح نظريّة تلك الحقيقة العُليا ولا شغلَ نفسه بالتفلسف حولها كما فعل بعده شرّاحه ودارسوه.

وأخيرًا فإنّه يمكننا أن نلخّص سفرنا الدلاليّ في التائيّة الكبرى في إثبات أنّ هذه القصيدة تبدو ترجمة ذاتيّة عن اكتشاف وتحقيق ذات الشاعر، «الأنا»، إلى أبعد درجاته وهو «الأنا الجمعيّ». واتّضح كذلك أنّ هذا «الأنا الجمعيّ» إنّما تحقّق للشاعر بالاندماج الكلّيّ في النور الأوّل الأصليّ المعروف عند الصوفيّة بالنور المحمّديّ.

وقد تبيّن لنا من خلال دراستنا الدلاليّة التحليليّة لنصّ قصيدة ابن الفارض، «التائيّة الكبرى»، الفرق اللغويّ بين ألفاظ ابن الفارض ومدلولاتها الشعريّة وألفاظ ابن العربيّ ومدلولاتها النظريّة الفلسفيّة.

نحن لا نعتقد أنّ ابن الفارض كان تلميذًا لابن العربيّ أو تأثّر به تأثّرًا مباشرًا، ولكنّ أرجح احتمال عندنا أنّ كليهما استلهما أفكارهما من تراث صوفيّ سابق مشترك ومنتشر في الأوساط الصوفيّة في القرن السابع الهجريّ المقابل للقرن الثالث عشر الميلاديّ. إلاّ أنّ كليهما صوّغا ذلك التراث حسب معاناتهما الشخصيّة وأسلوبهما الخاصّ. فبنى ابن العربيّ صرحًا ضخمًا من الأفكار والتأمّلات الفلسفيّة الصوفيّة في حين نظم ابن الفارض قصيدةً فريدةً نسج فيها بين عمق المعاناة الصوفيّة وروعة الأداء الفنّي.

وختامًا لبحثنا هذا فإنّنا نعتقد أنّ التسمية التقليديّة لابن الفارض كـ «سلطان العاشقين» لا تُعبّر عن كلّ عمق معاناته الصوفيّة وأبعادها. إنّما ابن الفارض في رأينا شاعر «الأنا الجمعيّ» الذي يجد حقيقة ذاته في الاندماج في الحقيقة العليا وهي في الاصطلاح الصوفيّ «النور المحمّديّ». فليس وصف الحبّ والجمال إلاّ جزءًا محدودًا ومرحلة عابرة في سفر ابن الفارض الصوفيّ الذي يهدف إلى بحار الجمع وآفاق النور الأعلى. فربّما تساعد هذه الدراسة الدلاليّة - كما نعتقد - على مراجعة بعض الأحكام الموروثة على أشعار ابن الفارض ومعناها الصوفيّ. وربّما تدّخر لنا الأيّام مَن يتقدّم بدراسات أخرى توضّح ما خفي علينا من أسرار هذا الشاعر المصريّ العظيم.

خاتمة البحث

وأملي بعد هذا الجهد أن أكون قد حقّقت الهدف الأوّل من بحثي هذا وهو توضيح مدلولات الألفاظ الأساسيّة ومعانيها كما ترد في القصيدة «التائيّة الكبرى» عبر المراحل الثلاث لرحلة ابن الفارض الروحيّة، وأن أكون بذلك قد ساهمت مساهمةً فعّالةً في فهم معاناته الصوفيّة.

لكنّي أودّ أن أُشير هنا في آخر هذا المطاف الدلاليّ إلى أنّ المعاني الصوفيّة لا تتأتّى من خلال بحث علميّ بحت، حتّى وإن كان له دور لا غنى عنه. ذلك لأنّ المعاناة الصوفيّة يعيشها الصوفيّ في عمق لا تعبّر عنه الكلمة الملفوظة.

وقد أشار ابن الفارض إلى ذلك السرّ حيث يقول:

١٩١ - فَـأَلْـسُـنُ مَـن يُـدْعَـى بِـأَلْـسُـنٍ عـارِفٍ
وإنْ عُـبِّـرَتْ كُـلُّ الـعِـبـاراتِ كَـلَّـتِ[1]

والواقع أنّ الدراسات الصوفيّة تتطلّب الكثير من الصفاء الروحيّ والنقاء النفسيّ حتّى يتجانس الباحث مع الشاعر الصوفيّ فيدرك مقاصده البعيدة بذوق مرهف لطيف.

---

(١) **ديوان**، ص ١٠٧.

يقول ابن الفارض محذّرًا مَن يقرأه:

٣٩٦ - وعَنّي بالتّلويحِ يَفْهَمُ ذائِقٌ
غنيٌّ عَنِ التصريحِ لِلْمُتَعَنِّتِ[١]

وهنا أرى لزامًا عليَّ أن أتوقّف لكي لا أكون من المتعنّتين.

(١) ديوان، ص ١٢٩.

مقالة للفيلسوف نجم الدين

عن فِرَق النصارى، في رواية المؤتمن ابن العسّال.

إعتقاد النساطرة واليعاقبة في المسيح وماهيّة الاتّحاد

الأب سمير خليل سمير اليسوعيّ

نتابع اليوم نشر الباب الثامن من كتاب «مجموع أصول الدين»، الذي ألّفه المؤتمن ابن العسّال نحو سنة ١٢٦٣، إذ كنّا قد نشرنا القسم الأوّل من الأقسام الخمسة، حيث عرض المؤتمن رأي النصارى فيما اتّفقوا عليه وما اختلفوا فيه[1].

أمّا القسم الثاني، فهو جواب الفيلسوف نجم الدين أبو العبّاس أحمد لباشوش الضرير، عن اعتقاد اليعاقبة والنساطرة. ولا نعلم مَن هو باشوش السائل، ولا مَن هو نجم الدين المُجيب. بل يبدو أنّ ابن العسّال نفسه لم يعلم مَن كان، إذ كتب في عنوان المقالة: «وقيل إنّه تلميذ الشيخ الرئيس ابن سينا».

وإذ تُوفّي أبو علي ابن سينا سنة ١٠٣٧ م، فيكون نجم الدين قد ازدهر في منتصف القرن الحادي عشر الميلاديّ، أي قرنَين قبل ابن العسّال. أمّا باشوش الضرير، فلا نعلم شيئًا عنه، بل إنّا نجهل دينه.

(*) مدير «مركز التراث العربيّ المسيحيّ، للتوثيق والبحث والنشر» (بيروت). أستاذ في جامعات لبنان والقاهرة وروما.

(١) راجع الأب سمير خليل سمير: «ذكر مذهب النصارى لمؤتمن الدولة ابن العسّال (نحو سنة ١٢٧٣ م)»، في المشرق ٦٦ (١٩٩٢) ص ٤٨١ - ٤٩١.

وهذا النصّ طريف جدًّا، إذ هو (في علمنا) أوّل محاولة لمسلم للحكم بين مذاهب النصارى انطلاقًا من منطلق مسيحيّ. وهو مثال نموذجيّ للبحث العلميّ الأمين، بلا تحيّز ولا تعصّب. فالمبدأ العامّ الذي وضعه الشيخ نجم الدين (راجع الأرقام ٤ إلى ١٤) صالح لأيّ حوار بين خصمين. أمّا معرفته لآراء الفلاسفة والمتكلّمين النصارى، فهي تفوق جدًّا مستوى المعلومات العامّة وتصل إلى دقائق معتقد كلّ واحدٍ من الطرفَين. ولذلك يصعب علينا أحيانًا فهم كلّ التفاصيل، إلاّ أنّ المعنى الإجماليّ لا يخفى على القارئ.

وهذه المقالة تدلّ دلالة واضحة على صفاء العلاقات بين المفكّرين المسيحيّين والمسلمين في القرن الحادي عشر، وعلى كون الفكر المسيحيّ جزءًا من الفكر العربيّ الأشمل، حتّى إنّ فيلسوفًا مسلمًا لم يستنكف أن يتعمّق في دراسات الخلافات الفلسفيّة العقائديّة الخاصّة بالمسيحيّين.

• • •

ولقد اعتمدنا في تحقيق النصّ على المخطوطَين المذكورَين في المقال السابق:

أ - الفاتيكان عربيّ ١٠٣ (منسوخ في القرن الثالث عشر)، الأوراق ٨٢ أ - ٨٩ ب.

ب - باريس عربيّ ٢٠٠ (منسوخ سنة ١٦١٤ م)، الأوراق ٥٦ أ - ٦٢ أ.

ونُلحق صورةً للورقة الأولى من كِلاَ المخطوطَين.

ثمّ إنّا حصلنا على النصّ الكامل لهذه المقالة، في مخطوطَين من أصل قبطيّ. الأوّل منهما محفوظ في مدينة حلب، في مؤسّسة جورج سالم، تحت رقم «سباط ١٠٠١»، الأوراق ١٧٠ أ - ١٧٨ ب، وهو منسوخ في القرن الرابع عشر الميلاديّ. والثاني محفوظ في البطريركيّة القبطيّة بالقاهرة، تحت رقم «لاهوت ١٨٤»، الأوراق ٢٦٠ ب - ٢٦٦ أ، وهو منسوخ سنة ١٧٨٣ م. فحقّقنا هذا النصّ أيضًا (وسيظهر التحقيق عن قريب، مع ترجمةٍ فرنسيّة، إن شاء الله)، ثمّ قارنّاه بنصّنا. وقد أشرنا في الحواشي إلى أهمّ الاختلافات.

أخيرًا، يجب الإشارة إلى أنّ ثلاث كلمات كُتبت في مخطوطَي ابن

العسّال بطريقة ناقصة، فأكملناها دون الإشارة إلى ذلك في الحواشي. وهي: «ثلث وثلثه» عوض ثلاث وثلاثة، و«شيا» عوض شيئًا، و«مشيه ومشيات» عوض مشيئة ومشيئات. كذلك نُشير إلى أنّ جميع العناوين من وَضْعنا، ولا وجود لها في المخطوطات.

واما الارمن

القسم الثاني

يشتمل على جواب الاجل العالم
الحكيم الفيلسوف عبد الواحد وقيل
انه تلميذ الشيخ الرئيس بن سينا
ابا نصر الفيصل لما ساله ان
يكشف له عن الخلف الذي بين اليعاقبه
والنساطره في الاتحاد واي الفريقين
يصح ان يدخل تحت الامكان ويحتمل
القرب من الحق ويسوغ قبوله ﻫ

قال ان كل فريقين اختلفا في شي واتفقا على الخرفان
المتفق عليه بينهما واحد اصلين هما المرجوع اليهما عند الاختلاف
واعني بالاصلين العقل والامر المتفق عليه عند المختلفين وكل

ما لا يحيله العقل بل يجيزه ولا يناقض اصلا متفقا عليه فهو
جاير على نهج السداد بالتشبيه الى ذينك المختلفين وكل ما احاله
العقل وناقض الاصل المتفق عليه فهو عن الحق بعيد والى
الحيف اقرب وما لا يشك فيه ان بين هاتين الفرقتين اشيا متفق
عليها وبينهما اشيا مختلف فيها وليس ذكرنا المتفق عليه بينهما
مما يعلو به غرضنا وما المختلف فيه عندهما والنظر بين الفرقتين
الى اي الكلامين يحكم به العقل او يجيزه والى ايهما يناقض الاصل المتفق
عليه بينهما وايهما يوافقه فنقول ان جماهير الطايفتين
تعتقد ان الله جوهر وانه واحد وله ثلث صفات وربما عبروا
عنها بالخواص وهي الابوه والبنوه والانبعاث وان اي هذه الصفات
اتحد مع الجوهر كما زعموا فان اتحدت الابوه مع الجوهر فالواقنوم
الاب وان اتحدت البنوه مع الجوهر فالواقنوم الابن وان اتحد
الانبعاث مع الجوهر فلو اقنوم الروح وان كل واحد من الاقانيم
الله وانهم قالوا ان الاله يتشبه بل الاله واحد وان كل اقنوم

هو مثل اتحاد اثنين او اكثر بالمشية مع اختلافهم في الذاتية والشخصية
واتحاد الاتصال هو مثل اتحاد الرجل مع زوجته، ومصيرهما جسما واحدا
واتحاد الوجهين هو مثل اتحاد الملك مع النايب عنه في الامر والنهي
والراي والتدبير فيكون جميع ما يعمله ويفعله النايب منسوبا الى
الملك حتى لو ولي او عزل او ضرب او قتل او صلب او قطع
ينسب جميع ما يفعله للملك. فعلى هذه الوجوه الثلثة اتحدت
الكلمة الازلية مع البشري الماخوذ من مريم فصارا واحدا في المشية
والاتصال والوجهية. ولذلك يقولون ان للمسيح جوهران واقنومان
ويمتنعون من الاقوال والامثال المناسبة لما تقدم من امثال اليعاقبة التي تقصدها
التقرب الى الوزير المذكور. فاما المارونية فاعتقادهم على ما حكاه
سعيد بن بطريق بطرك الملكية، وليس هو من المحققين، قال
انهم يعتقدون ان للمسيح طبيعتين ومشية واحدة وفعلا واحدا
واقنوما واحدا. وقيل انهم في هذا العصر مالوا الى اعتقاد الفرنج
وانتقلوا اليه وهو اعتقاد الملكية. ولم يعتبروا ذلك
[illegible] يشتمل على جواب الاجل العالم الحكيم الفيلسوف نجم الدين
ابن [illegible] وقيل انه تلميذ الشيخ [illegible] لما ساله
ان يكشف له عن الخلف الذي بين اليعاقبة والنساطرة في الاتحاد.
واي الفريقين يبعد من خلل الاشكال ويحمل الفرق من الجرح
ويسوغ قبوله. قال الذي فريقين اختلفا في شي واتفقا على اخر

فان المتفق عليه بينهما هو احد اصلين هما المرجوع اليهما عند الخلاف
واعني بالاصلين العقل والامر المتفق عليه عند المختلفين وكلما
لا يحيله العقل بل يجيزه ولا يناقض اصلا متفقا عليه. فهو جار
على نهج السداد بالنسبة الى ذينك المختلفين وكلما احاله
العقل او ناقض الاصل المتفق عليه. فهو عن الحق بعيد والى الحيف
مايل. ومما لا شك فيه ان بين هذين الفريقين اشيا متفق عليها. وبينهما
اشيا مختلف فيها. فلنذكر ما المتفق عليه بينهما مما يتعلق بغرضنا
وما المختلف فيه عندهما. والنظر بعين البصيرة الى اي الكلامين
يحكم به العقل او يجيزه والى ايهما يناقض الاصل المتفق عليه بينهما. ولكليهما
يوافقه. فنقول ان هاتين الطايفتين يعتقدان ان الله جوهر واحد
وله ثلث صفات، وربما عبروا عنها بالخواص وهي الابوة والبنوة
والانبعاث. وان الى هذه الصفات اتحد من الجوهر كان قوما
فان اتحد والابوة مع الجوهر قالوا اقنوم الاب. وان اتحد والبنوة مع الجوهر
قالوا اقنوم الابن. وان اتحد والانبعاث مع الجوهر قالوا اقنوم الروح.
وان كل واحد من الاقانيم اله. ولم يقولوا بان الاله ثلثة. بل الاله واحد
وان كان كل اقنوم اله. وذلك اشارتهم الى الجوهر المعتبر مع كل صفة من
الصفات المذكورة. وان الفعل الصادر عنها اعني واحد منها. وان
ذلك الفعل بالارادة والقصد وليس على سبيل القسر والاجبار والتسخير
والطبع كالنار تحرق ولا ينفعل. وان قول الاتحاد مختص باقنوم الابن

ثم

باريس عربي ٢٠٠ (١٦١٤م) الورقة ٥٦ أ ب

القسم الثاني

١ يشتمل على جواب الأجلّ العالِم
الحكيم الفيلسوف نجم الدين أحمد
وقيل إنّه تلميذ الشيخ الرئيس بن سينا،
لباشوش الضرير،
٢ لمّا سأله أن يكشف له عن الخلف
الذي بين اليعاقبة والنساطرة في الاتّحاد؛
٣ وأيّ الفريقَين يصحّ أن يدخل تحت الإمكان،
ويحتمل القرب من الحقّ،
ويسوغ قبولُه.
قال.

الفصل الأوّل: مقدّمة الرسالة:

مبدأ عامّ للحكم بين المختلفَين

٤ إنّ كلّ فريقَين اختلفا في شيء
واتّفقا على آخَرَ،
٥ *فإنّ المتّفَقَ عليه بينهما هو أحدُ أصلَين ب = ٥٦ ب
هما المرجوعُ إليهما عِندَ الاختلاف.

٦ وأعني بالأصلَين:
العقلَ، والأمرَ المتّفَقَ عليه عند المختلِفَين.

٧ وكلُّ * ما لا يُحيلُه العقلُ بل يُجيزُه، = ٨٢ ب
ولا يُناقضُ أصلاً مُتّفقًا عليه،
٨ فهو جارٍ على نهج السداد
بالنسبةِ إلى ذَيْنَكَ المختلِفَين.
٩ وكلُّ ما أحاله العقلُ،
أو ناقضَ الأصلَ المتّفقَ عليه،
١٠ فهو عن الحقّ بعيدٌ،
وإلى الحيف مائل.

١١ ومِمَّا لا يُشَكُّ(١) فيه
أنّ بينَ هاتَيْن الفرقتَيْن أشياءَ مُتَّفقٌ عليها،
وبينهما أشياءُ مختلفٌ فيها.
١٢ فَلْنذكُرْ ما المُتَّفَقُ عليه بينَهما،
مِمَّا يتعلَّقُ به غَرَضُنا،
وما المختلفُ فيه عندَهما.
١٣ والنظر بعَيْن البصيرة إلى أيِّ الكلامَيْن
يحكم به العقلُ أو يُجيزه،
١٤ وإلى أيِّهما يُناقض الأصلَ المتَّفَق عليه بينَهما،
وأيُّهما يُوافقُه.
فنقول.

(١) ب: نشك

الفصل الثاني

ما اتّفقت عليه الطائفتان

أوّلاً: الله جوهر واحد، بثلاث أقانيم وفعل واحد

١٥ إنّ هاتَين الطائفتَين تعتقدُ
أنّ الله جوهَرٌ، وأنّه واحد.
١٦ وله ثلاثُ صفاتٍ (وربّما عبّروا عنها[٢] بالخواصّ)،
وهي: الأبُوّة والبُنُوّة والانبعاث.

١٧ وإنّ أيّ هذه الصفات أُخِذَ مع الجوهر،
كان قنومًا.
١٨ فإنْ أخذوا الأبُوّة مع الجوهر،
قالوا «قنوم الأب».
١٩ وإنْ أخذوا البُنوّة مع الجوهر،
قالوا «قنوم الابن».
٢٠ وإن أخذوا الانبعاث مع الجوهر،
قالوا «قنوم[٣] الروح».

---

(٢) ب: عنه
(٣) أ: أقنوم

٢١ وإنّ كلَّ واحدٍ من الأقانيم إلهٌ،
ولم يقولوا بأنَّ الإلهَ ثلاثة.
٢٢ بل الإلهُ واحدٌ[٤]،
وإن كان كلُّ قنومٍ[٣] إلهًا[٥]. أ = ٨٣ أ
٢٣ وذلك إشارةٌ منهم إلى الجوهر
المعتبَر مع كلِّ صفةٍ من الصفات المذكورة.

٢٤ وإنّ الفعلَ يصدر عنها،
لا عن واحدٍ منها.
٢٥ وإنّ ذلك الفعلَ بإرادةٍ[٦] وقصدٍ،
وليس على سبيل قهرٍ، ولا جبْرٍ، ولا تسخير.
٢٦ ولا طبعٍ، كالنار تحرق؛
ولا تفضُّل[٧].

ثانيًا: الاتّحاد خاصّ بقنوم الابن، فتكوّن المسيح

٢٧ وإنّ قبولَ[٨] الاتّحاد مختصّ بقنوم الابن،
لا غير. ب = ٥٧ أ
٢٨ وإنّ الاتّحادَ كان عندما بشَّرَ الملاكُ لمريم،
وهو مبدأُ تكوُّنِ الإنسانِ المولودِ من مريم.
٢٩ وإنّ [٩]المسيحَ، المختلف في ماهيَّته عِندَهما[٩]،
ولدَتْه مريمُ.

---

(٤) ب: الواحد
(٥) أب: اله
(٦) ب: اراده
(٧) أب: تفضل
(٨) أ: ـ
(٩) أ: ـ (ثمّ أُضيفت الكلمات في الهامش بخطٍّ آخر، مع الكلمة السابقة والتابعة).

٣٠ وإنّ الولادةَ إنّما لحِقَتْ ناسوتَه،
لا لاهوتَه.
٣١ وإنّ قنومَ الابنِ لا ينفعِلُ بَتَّةً[١٠]،
ولا يتأثّرُ، ولا يتغيّرُ بوجهٍ.

٣٢ وإنّ هذا المسيحَ صُلب وقُبِرَ،
وإنّه تألّمَ بالصَّلْب،
وقام وصعِدَ إلى السماء[١١].

٣٣ وإنّ[١٢] الألَمَ والانفعالَ
لم يلحَقِ اللاهوتَ بوَجْهٍ ما.

٣٤ وإنّ هذا الاتّحادَ يستحيلُ أنْ يحصلَ
مع إنسانٍ آخرَ، قبلَ المسيح وبعدَه.

الخاتمة

٣٥ فهذهِ أصولٌ مُجتَمَعٌ عليها عِندَهما،
لا يُمكِنُ مخالَفَتُها لواحدٍ منهما بَتَّةً وأصلاً.
٣٦ وهذا القدرُ يكفي، فيما نحن بسبيله،
ممّا اتّفقا عليه.

(١٠) ب: ــ
(١١) ب: السموات
(١٢) ب: ــ

الفصل الثالث

ما اختلف فيه النساطرة واليعاقبة

٣٧ فأمّا ما اختلفا فيه، فإنّا نحكيه[١٣]،
بقدر ما وقفنا عليه مع بحثنا عنه.
٣٨ ولنجعلْ ذلك مختصًّا
بالاتّحادِ وماهيّةِ المسيح،
٣٩ إذ كان الغرَضُ الذي تقصّدْنا لبيانه
مُتعلّقًا[١٤] بهذا القدر.
فنقول.

أوّلاً: رأي النساطرة

١ ـ رأي النساطرة في الاتّحاد

أ = ٨٣ ب ٤٠ • إنّ النساطرةَ قالوا:
إنّ الاتّحادَ عبارةٌ عن صيرورة مَشيئتَين
(أعني مشيئةَ قنومِ الابن،
ومشيئةَ قنومِ الإنسانِ المولودِ من مريم)
مشيئةً واحدةً.

---

(١٣) ب: احكيه
(١٤) أب: متعلق

٤١ وربّما قالوا: الاتّحادُ عبارةٌ عن تعلُّقِ عِلْمَيْن
[١٥](عِلْمُ قنوم الابن،
وعلم قنومِ الإنسانِ المولودِ من مريم)[١٥]
بمعلومٍ واحدٍ،
٤٢ على ما هو عليه،
وهو ذاتُ الجوهرِ الموسوم بالأقانيم الثلاثة.
٤٣ فجعلوا نفسَ الاتّحاد معتبرًا في حقيقة المسيح،
لا شيئًا[١٦] تحصَّلَ[١٧] عنه المسيحُ.

٤٤ فهذا ما تحصَّلَ لنا
من رأيهم في الاتّحاد.

٢ ـ رأي النساطرة في ماهيّة المسيح

٤٥ وأمّا المسيح، فإنّه عِندَهم عبارةٌ عن جوهرَين:
جوهرُ الابن، وجوهرُ الإنسانِ المولودِ من مريم،
إذا اعتُبِرَ اتّحادُ مشيئتهما.

ب = ٥٧ ب ٤٦ وربّما * قالوا «أقنومان»:
قنومُ الابن، وقنومُ الإنسان[١٨]،
٤٧ إذا اعتُبِرَ اتّحادُ عِلْمِهِما
بالجوهر الموصوف بالأقانيم الثلاثة،
على ما هو.

(١٥) أ: ــ (ثمّ أضيف في الهامش بخطّ حديث)
(١٦) أب: شي
(١٧) أب: د حصل (بلا نقط)
(١٨) أ: + أعني جوهر الابن وجوهر الإنسان عند الاتّحاد.

٤٨ فهذا ما تحصَّلَ لنا
من رأيهم في المسيح.

ثانيًا: رأي اليعاقبة

١ ـ رأي اليعاقبة في الاتّحاد

٤٩ وأمّا اليعاقبة، فإنّهم قالوا:
الاتّحاد عبارةٌ عن صيرورةِ جوهرٍ واحدٍ من
جوهَرَيْن:
جوهر الابن،
وجوهر الإنسان المقتضب من مريم.

٥٠ وربّما قالوا: صيرورة قنومٍ واحدٍ من قنومَيْن،
قنوم الابن وقنوم الإنسان.

٥١ فهذا ما تحصَّلَ لنا
من رأيهم في الاتّحاد.

٢ ـ رأي اليعاقبة في ماهيّة المسيح

٥٢ وأمّا المسيحُ، فإنّهم قالوا:
هو عبارةٌ عن جوهرٍ واحدٍ من جوهَرَيْن، أ = ٨٤ أ
[١٩]جوهر الابن الأزليّ وجوهر الإنسان[١٩]

٥٣ وربّما قالوا: قنوم[٢٠] واحد[٢١] من قنومَين[٢٢].

---

(١٩) أب: ــ (ولكن أضيفت في أ، فوق السطر، بخطّ حديث. والجملة موجودة في النصّ الكامل).
(٢٠) ب: قنومًا
(٢١) ب: واحدًا
(٢٢) يضيف هنا النصّ الكامل: «قنوم الابن وقنوم الإنسان».

٥٤ فلم يجعلوا الاتّحادَ داخلاً في حقيقة المسيح،
بل جعلوا المسيحَ حاصلاً عن فعل الاتّحاد.

٥٥ ولم يقولوا[٢٣] إنّ هذين الجوهرَين
(أعني جوهَرَ الابن وجوهَرَ الإنسان)[٢٤]

٥٦ عند الاتّحاد[٢٤] عُدما،
وحدث جوهرٌ آخرُ غيرُهما،

٥٧ ولا قالوا: هما يُوجَدان،
ولا[٢٥] اتّحاد حاصل بينهما.

٥٨ بل قالوا: العقلُ الصريح الذي لا يُكذَّبُ
يقضي[٢٦] بأنّ النفسَ جوهَرٌ،
وأنّ البدَنَ جوهَرٌ،

٥٩ وأنّ بينهما الاتّحادَ واقعٌ،
حَصَلَ منه إنسانٌ هو جوهرٌ.

٦٠ ولم يَقضِ ببُطلانِهما،
ولا ببُطلانِ أحَدِهما،
ولا باستحالةِ أحَدِهما إلى[٢٧] الآخَرِ.

٦١ ولا قضى ببقائهما،
واستحالةِ وجودِ هذا الاتّحاد
الذي حصل عنه الإنسانُ.

٦٢ فهكذا قولُنا في الاتّحادِ الحاصلِ بين هذَين الجوهرَين،
أعني جوهر القديم، وجوهر المُحْدَث.

---

(٢٣) أ: يقولون
(٢٤) أ: —
(٢٥) أ: — (ثمّ أضيف في الهامش بخطّ آخر)
(٢٦) ب: يقتضي
(٢٧) ب: عن

٦٣ فهذا ما وقفتُ عليه
من مذهب كلّ واحدٍ من هاتَيْن الفرقتَين،
ممّا يتعلّقُ بهذا الغرض والبحث.

٦٤ فَلْنَنظُرِ الآنَ أيُّهما يُوافقُ الأصلَيْن المذكورَيْن،
وأيُّهما يُخالِفُهما.
فنقول.

الفصل الرابع

الحكم على قول النساطرة:

«إنّ الاتّحاد صيرورة مشيئتَين مشيئة واحدة»

٦٥ قول النساطرة

ب = ٥٨ أ «إنّ[٢٨] الاتّحادَ عبارةٌ عن صيرورة مشيئتَين
(مشيئة الابن ومشيئة الإنسان)
مشيئةً واحدة»[٢٩]،

٦٦ يلزم منه أحدُ أشياء:

أ = ٨٤ ب أن يبطُلَ تخصُّصُ الاتّحاد بقنوم الابن[٣٠]،
أو [يبطل] تعميمُ الفعل لجميع الأقانيم[٣١]،
أو[٣٢] إبطالُ قضيّةٍ عقليّة[٣٣].

---

(٢٨) أب: في
(٢٩) راجع رقم ٤٠
(٣٠) وهذا يناقض رقم ٢٧
(٣١) وهذا يناقض رقم ٢٤
(٣٢) أب: و
(٣٣) وهذا يناقض رقم ٦

أوّلاً: لكلٍّ من قنومَي الأب والروح مشيئة يتّصف بها

٦٧ والدليلُ عليه، أنّ القنومَين الباقِيَين
(أعني قنوم[٣٤] الأب وقنوم الروح)
٦٨ إمّا أن يتّصفا بمشيئة،
[٣٥]أو لا يتّصفا بمشيئة.

٦٩ فإن لم يتّصفا بمشيئة[٣٥]،
لم يتّصفا بفعلٍ اختياريّ.
٧٠ لأنّ الفعلَ الاختياريّ
لا يصدرُ إلاّ بعدَ مشيئة.
٧١ وإنّ الفاعلَ بالاختيار
إنّما يفعلُ ما يشاء.
٧٢ فالمشيئة أوّلاً،
ثمّ الفعلُ ثانيًا.
٧٣ هذا أمرٌ معقولٌ،
وخلافُه خلافُ أحدِ الأصلَين[٣٦].

٧٤ وقد قلنا إنّ الفعلَ صادر عنها[٣٧] جملةً[٣٨]،
لا عن واحدٍ منها[٣٩].

---

(٣٤) أ: أقنوم
(٣٥) أ: —
(٣٦) راجع رقم ٦
(٣٧) أي «عن الأقانيم»
(٣٨) ب: —
(٣٩) راجع رقم ٢٤

٧٥ فلو قلنا إنّما يفعلان عن غير مشيئة،
لكان فعلُهما على سبيلِ الطبع والتسخير[٤٠].
٧٦ وكلٌّ واحدٍ يُناقضُ الأصلَ المقرَّرَ
فإذَن، لكلٍّ منهما مشيئةٌ يتّصفُ[٤١] بها.

ثانيًا: إن اتّفقت هذه المشيئة بين الأقانيم الثلاثة، فالاتّحاد حاصل بالجميع

٧٧ فإمّا[٤٢] أن تكونَ مشيئةُ قنوم الأب
هي بعَيْنِها مشيئةُ قنومِ الابن ومشيئةُ قنوم الروح،
أو لا يكون (sic).
٧٨ فإن كانت،
فالاتّحادُ حاصلٌ[٤٣] لجميع الأقانيم.

٧٩ وإن لم تكُنْ[٤٤]،
[٤٥]فإمّا أن[٤٥] تُخالفها أو توافِقَها.
٨٠ فإن وافقَتْ مشيئةُ قنوم الابن
مشيئةَ القنومَيْن الباقِيَيْن الآخرَيْن[٤٦]،
٨١ فقد اتّفقت مشيئات[٤٧] الأقانيم الثلاثة
ومشيئةُ قنوم الإنسان،
فالاتّحادُ أيضًا [حاصلٌ][٤٨] بالجميع.

---

(٤٠) وهذا يناقض رقمَي ٢٥ و٢٦
(٤١) أ: تتصف
(٤٢) ب: فاما
(٤٣) أ: حلصك (sic)
(٤٤) أ: يكن
(٤٥) أ: فان (ثمّ شطبت، وكُتب في الهامش بخطٍّ آخر: «فأمّا أنّ»).
(٤٦) هذه اللفظة ناقصة في النصّ الكامل.
(٤٧) أب: مشيه (والتصويب من النصّ الكامل)
(٤٨) أب: ـــ (والإضافة من النصّ الكامل)

ثالثًا: إن اختلفت هذه المشيئة بين الأقانيم الثلاثة، فإمّا أن تجمع المتضادّات، أو يكون الفعل لبعض الأقانيم دون بعض

٨٢ وإن خالَفَها،
فليس ما يشاءُ(٤٩) ° قنومُ الابن أ = ٨٥ أ
هو ما يشاءُ قنوم الأب،
ولا ما يشاءُ قنوم الروح.

٨٣ فإذا كان الأمرُ كذلك،
فإمّا أن تجتمعَ (٥٠°مشيئاتُ الأقانيم في شيءٍ واحد،
أو لا تجتمعُ°٥٠).

٨٤ فإن اجتمعَت،
فَلْنَفرِضْ شيئًا واحدًا نُعيِّنُه(٥١)،
٨٥ °شاء قنومُ الابن اسودادَه، ب = ٨٥ ب
وشاء قنومُ الأب ابيضاضَه،
وشاء قنومُ الروح احمرارَه.
٨٦ فإمّا أن تُنَفَّذَ مَشيئاتُ الجميع،
فتجتمعَ المُضادّاتُ(٥٢)؛
٨٧ وهذا يُخالفُ أحدَ الأصلَيْن،
وهو العقلُ(٥٣).

٨٨ أو تُنَفَّذُ مشيئةُ البعض،
وتقفُ مشيئةُ البعض؛

---

(٤٩) أ: (في الهامش الأسفل) بلغ (أي «بلغ مقابلته»)
(٥٠) أ: — (ثمّ أُضيف في الهامش بخطّ قديم، مع الكلمة التابعة للجملة)
(٥١) أ: كذا أصلاً، ولكنّها أصبحت الآن «بعينها»
(٥٢) في النصّ الكامل: «المتضادات»
(٥٣) راجع رقم ٦

٨٩ فيكونَ الجوهرُ الموصوفُ بأنّه إلهٌ وبأنّه فاعل،
إذا أُخِذ معه صفةٌ من صفاتِه الخاصّة به،
٩٠ كان عاجزًا وغيرَ نافذ مشيئةٍ وإرادةٍ،
ويكون الفعلُ لبعضِ الأقانيم دونَ البعض؛
٩١ وهذا يُخالفُ أحدَ الأصلَين،
وهو أنّ الفعلَ إنّما يصدرُ عن الجميع،
ولا يُنسَبُ إلى قنومٍ دونَ قنومٍ[٥٤].

٩٢ وإنْ لم تجتمِعْ مشيئاتُ الأقانيم
في شيءٍ واحدٍ،
٩٣ كانت مشيئةُ كلِّ قنومٍ
تتعلّقُ ببعضِ الأشياء دونَ البعض[٥٥].
٩٤ ومُحالٌ أن تقِفَ المشيئةُ،
ولا تُنفَّذُ؛
٩٥ فيكونَ فعلٌ منسوبًا[٥٦] إلى بعضِ الأقانيم،
وآخَرُ[٥٧] إلى آخَرَ[٥٨].
وهذا خلافُ الأصل.

(٥٤) راجع رقم ٢٤
(٥٥) ب: بعض
(٥٦) أب: منسوب
(٥٧) ب: والاخر
(٥٨) ب: الاخر

الخلاصة: هذا الرأي يخالف الأصول المتّفق عليها

٩٦ وبالجملة، فمَهْما فرَضْنا رَفْعَ المشيئة عن بعض الأقانيم،
لزِمَ رفعُ الفعلِ عنه.
٩٧ ومهما جوَّزنا [وجودَها لبعض الأقانيم
لزِمَ][٥٩] وجودُه للجميع.

٩٨ فمَهْما فَرضْنا اختلافَ المشيئة بينَ الأقانيم، = ٨٥ ب
لزِمَ صدورُ بعضِ الأفعال
عن بعضِ الأقانيم دونَ البعض.
٩٩ وإنْ فرَضْنا اتِّفاقَ المشيئة بينهما،
لزِمَ منه الاتّحاد بسائر[٦٠] الأقانيم.

١٠٠ وكلُّ واحدٍ من هذهْ
خِلافُ الأصل

---

(٥٩) أضفنا هذه الكلمات الأربع ليستقيم المعنى. وفي أ، أضاف ناسخ آخر في الهامش، عوض إضافتنا: «امكانه لزم».
(٦٠) أ: لساير

الفصل الخامس ـ الحكم على رأي النساطرة

«إنّ الاتّحاد صيرورة عِلْمَين علمًا واحدًا»

١٠١ وأمّا قولُهم: «الاتّحادُ عبارةٌ عن صيرورة عِلْمَين
(علمِ الابنِ وعلمِ الإنسانِ) علمًا واحدًا»[٦١]،
١٠٢ أعني عِلْمًا بذاتِ الجوهر الموصوف بالأقانيم،
فهو يُبطِلُ تخصيصَ الاتّحاد[٦٢].

١٠٣ لمّا كان عائدًا إلى العِلْمَين فقط؛
١٠٤ وكان[٦٣] هذا الاتّحادُ بينَ هذَيْن العِلْمَين
إنّما هو في النسبة إلى معلومهما،
١٠٥ أعني أنّ نسبة هذا العلم[٦٤]
إلى هذا المعلوم، في الإحاطة والإدراك، ب = ٥٩ أ
١٠٦ كنسبةِ العِلْمِ الآخَر
إلى هذا المعلوم أيضًا، في الإحاطة والإدراك
للمعلوم.

---

(٦١) راجع رقم ٤١
(٦٢) راجع رقم ٢٧
(٦٣) أب: وكل (sic)
(٦٤) ب: العالم

أوّلاً: قِدَم العلم وقِدَم المعلوم غير معتبر في تساوي الإحاطتَين والإدراكين

١٠٧ والتساوي في الإحاطة والإدراك بالمعلوم
لا يتوقّف على كَوْنِ أحدِ هذَيْن العِلْمَين قديمًا،
ولا على كَوْنِ [٦٥] المعلومِ قديمًا.

١ ـ هذا التساوي لا يتوقّف على كون أحد العلمَين قديمًا

١٠٨ أمّا أنّه لا يتوقّفُ
على كونِ[٦٥] أحدِ العِلمَين قديمًا،
١٠٩ فلأنّ قِدَمَ أحدِ العِلمَين،
إن كان مُعْتَبَرًا،
١١٠ فإمّا أن يُعتَبَرَ في إحاطةِ العلم القديم بالمعلوم،
أو يُعتَبَرَ في إحاطةِ العلمِ الحادثِ بالمعلوم.

١١١ ولا يجوزُ أن يكونَ مُعتَبَرًا
في إحاطةِ العِلْمِ القديمِ بالمعلوم.
١١٢ لأنّ الإحاطةَ بالمعلوم
قد حصلَت من العِلْمِ الحادث[٦٦]،
١١٣ فصار القِدَمُ مُلْغًى[٦٧]،
في الإحاطة والإدراك بالمعلوم،
بالنسبة إلى العلم القديم.

أ = ٨٦ أ ١١٤ ولا يجوزُ أن يكونَ أحدُ العِلْمَين مُعْتَبَرًا
في إحاطةِ العلمِ الحادثِ بالمعلوم.

---

(٦٥) أ: ـ (ثمّ أضيف في الهامش، مع الكلمات الثلاث السابقة له)
(٦٦) ب: بالحادث
(٦٧) أ: مُلغًا

١١٥ لأنَّ القِدَمَ هو نَفْيُ الأوّليّة؛
١١٦ ونَفْيُ الأوّليّة، إن لم يؤثّر[٦٨]
في إحاطةِ العلمِ الذي انْتَفَتِ الأوّليّةُ عنه،
فلا[٦٩] يؤثّرُ في علمٍ آخَرَ؛
١١٧ إذ سائرُ العلومِ الحادثة،
بالنسبة إلى انتفاء الأوّليّة عن هذا العلم،
واحدةٌ.
١١٨ فلمّا لم يُعْتَبَرْ في هذا المحلِّ الذي انْتَفَتِ الأوّليّةُ عنه،
لم يُعْتَبَرْ في غيره،
بطريق الأوّليّ وسبيل الأخرى[٧٠].

٢ ـ هذا التساوي لا يتوقّف على كون المعلوم قديمًا

١١٩ وأمّا أنّه لا يتوقّفُ على كونِ المعلوم قديمًا[٧١]،
فلأنّ العلمَ، لمّا جاز أن يتعلّقَ
بالمعلوم القديم على ما هو به[٧٢]
١٢٠ (مع خفائه وغُموضه، وعُسْر الوقوفِ عليه،
وقُصور جميعِ العلومِ الحادثة
عن الإحاطةِ والإدراكِ بكنهه)،
١٢١ فأولى أن يتعلّقَ بالمعلوم الحادث،
ويُحيطَ به، ويُدركَه على ما هو عليه.

---

(٦٨) أ: تؤثّر
(٦٩) أب: ولا
(٧٠) كذا في المخطوطين، والمعنى غير واضح. لعلّها «الأحرى».
(٧١) راجع رقم ١٠٧
(٧٢) وصوابها «على ما هو عليه»، كما في الأرقام ١٢١ و١٢٢ و١٢٣ و١٢٦.

١٢٢ كيف [لا](٧٣)، وأنّ القديم

ب = ٥٩ ب إذا كان معلومًا على ما هوَ عليه،

١٢٣ وقد قيل إنّه فاعلٌ وصانع لجميع الحوادث،

فمن جملة ما هو عليه أنّه فاعلٌ وصانع أشياء،

١٢٤ ويستحيل أن يعلَمَ الفاعلُ لشيءٍ

من جهة أنّه فاعلٌ له وصانع،

ولا يعلَمُ ما هو المفعولُ والمصنوعُ له؟!

١٢٥ فمهما فرَضْنا الإحاطةَ بالفاعل من كلّ وجهٍ،

وكلّ مفعولٍ ومصنوعٍ له،

ممّا حدوثُه وصدورُه عنه،

أ = ٨٦ ب ١٢٦ فهو عالمٌ(٧٤) * بالمعلوم الحادث

على ما هو عليه.

١٢٧ لم يكن قِدَمُ المعلوم مُعتبَرًا

في إحاطة العلم به.

ثانيًا: الاتّحاد في العِلمَين لا يختصّ بشخصٍ واحد

١٢٨ وإذ قد تقرّر

أنّ قِدَمَ العلم وقِدَمَ المعلوم

غيرُ مُعتبَرٍ في تساوي الإحاطتَين والإدراكَين،(٧٥)

الكائنَين عن العلمَين (أعني القديمَ والمُحدَثَ)(٧٦)،

١٢٩ فنقولُ إنّ العِلمَين،

إذا تعلّقا بمعلومٍ واحدٍ،

---

(٧٣) أضفنا «لا»، ليستقيم المعنى.

(٧٤) كذا في المخطوطَين؛ وفي النصّ الكامل: «معلوم».

(٧٥) ب: الأدراكين

(٧٦) راجع رقم ١٠٧

١٣٠ وكانت نسبةُ أحدهما إلى ذلك المعلوم
(في الإحاطة له، والإدراكِ له)
نسبةَ العلْمِ الآخرِ إلى ذلك المعلوم،
١٣١ كانا مُتّحِدَيْن هذا الاتّحادَ المخصوص.

١٣٢ وما من أحدٍ من العقلاء
إلاّ وهو يعلمُ أنّ الأربعةَ ضعْفُ الاثنين،
كعلم غيرِه من العقلاء لذلك[٧٧].
١٣٣ حتّى إنّا، لو قدّرنا شخصَيْن
اتّفقَ أنّ عِلمَهما بهذا المعلومِ[٧٨] واحدٌ،
١٣٤ وكانت النسبةُ بيّنهما متّحدةً،
لم يكُنْ ذلك مستحيلاً؛
ولو فرَضْناه[٧٩]، لكان جائزًا.

١٣٥ ولو وُجد مثل هذا الجائز،
لعَرَضَ منه وجودُ مثلَ ذلك الاتّحاد
بينَ شخصَيْن مُحدَثَين،
فضلاً عن[٨٠] مُحدَثٍ وقديمٍ؛
١٣٦ وكلُّ واحدٍ من المحدَثَيْن
له ذلك الاتّحادُ الذي كان حاصلاً للمسيح.
١٣٧ وهو خلافُ الأصل المقرَّر.
١٣٨ وهذا يعرضُ من وَضْع
أنّ الاتّحادَ في العِلمَين يختصُّ بشخصٍ واحدٍ[٨١].

---

(٧٧) ب: كذلك (ومن قبلها نقطة)
(٧٨) ب: العلم
(٧٩) أب: فرضنا
(٨٠) أ: + ذلك
(٨١) راجع الأرقام ١٢٩ - ١٣١.

الفصل السادس

الحكم على قول النساطرة

«إنّ المسيح عبارة عن جوهرَين»

١٣٩ وأمّا قولُهم
«إنّ المسيحَ عبارةٌ عنْ جوهرَيْن، — ب = ٦٠ أ
جوهرِ الابنْ وجوهرِ الإنسان، — أ = ٨٧ أ
المتّحِدَي العلم والمشيئة»،
فهو يُبطِلُ أصولاً.

١٤٠ من ذلك أنّ المسيحَ،
إن كان حقيقتُه[٨٢] أنّه جوهران
(جوهرٌ قديمٌ، وجوهرٌ مُحدَث)،
مُتّحدَا العلم والمشيئة؛
١٤١ ومريمُ ولدتِ المسيحَ؛
فقد ولدَتْ جوهرَيْن، قديم (sic) ومُحدَث (sic).

(٨٢) أب: حنيقه

أوّلاً: قياسنا هذا صالح، لأنّه عن شخصيّتين، لا عن جزءيّتين

١٤٢ ولا تظُنّ أنّ(٨٣) قولَنا
«مريمُ ولدتِ المسيحَ؛
والمسيحُ جوهران، قديمٌ ومُحدَثٌ، مُتّحدًا العلم؛
١٤٣ فمريمُ ولدَتْ جوهرَيْن،
قديم (sic) ومُحدَث (sic) متحدًا (sic) العلم»
كلامٌ باطلٌ،
١٤٤ وأنّه من قَبيل(٨٤) القياسْ
الكائنِ عن جزءيَّتَيْن(٨٥).
١٤٥ فإنّ القياس عن جزءيَّتَيْن(٨٦)
ليس هو القياس عن الشخصيَّتَيْن،
بل بينَهما فرقٌ.

١٤٦ وذلك أنّنا لم تتقيَّدْ بأنّه
لا(٨٧) قياسَ عن جزءيَّتَين(٨٨)،
١٤٧ إلاّ لعلّةٍ معقولة،
وهي أنّه لا يكون الحدُّ الأوسطُ مُكرَّرًا؛

---

(٨٣) أ: فوق السطر بنفس الخطّ.
(٨٤) ب: قبل
(٨٥) أ: جُزويين
ب: جزيين
(٨٦) أ: الجُزوسن
ب: جزئيتين
(٨٧) ب: —
(٨٨) أ: جُزوسن
ب: جزيين

١٤٨ لجوازِ أن يكونَ البعضُ المذكورُ في الأولى[٨٩]
ليس هو البعضَ المذكورَ في الثانية،
١٤٩ ولا يبقى بينهما[٩٠] رَبْطٌ[٩١] واتّصال؛
فامتنع الحكمُ لهذا الوجه.

١٥٠ وهذا الجواز مُنْتَفٍ هاهنا.
لأنّ الوسَطَ، إذا جعلناه شخصيًّا،
امتنع أن يُشاركَه فيه غيرُه.
١٥١ فإنّ قولَنا «المسيح»، في قولنا «مريمُ ولدتِ المسيحَ»،
هو بعينه «المسيح» في قولنا
«المسيحُ جوهران، قديمٌ ومُحدَثٌ، متّحدا العِلْم»،
١٥٢ بخلافِ قولِنا «بعض».
أ = ٨٧ ب فإنّ البعضَ يُطلَقُ على [٩٢كلّ بعضٍ بقدر؛
وأمّا الشخصُ، فمُمتنِعٌ أن يُطلَقَ على[٩٢] غير المُشار إليه.

ثانيًا: قياسنا عن شخصيّتين، في صورة الشكل الأوّل

١٥٣ بل هذا قياسٌ من[٩٣] شخصيّتين،
في صورة الشكل الأوّل.
١٥٤ لكنّه، وإن كانت كُبْراه غيرَ كُلِّيَّة،
فليس هو غيرَ مُفيدٍ[٩٤] أصلاً،
بل هو غيرُ مُفيدٍ[٩٥] قولاً عامًّا.

---

(٨٩) أب: الاوله
(٩٠) ب: منها
(٩١) ب: رابط
(٩٢) ب: —
(٩٣) كذا في المخطوطين. أمّا في الرقمين ١٤٥ و١٤٦، فجاءت العبارة: «عن شخصيتين».
(٩٤) أ: معتد (ويبدو أنّ الكتابة الأصليّة كانت «مقيد»، فغُيّرت بخطٍّ آخر).
(٩٥) أ: مقيد

١٥٥ فأمّا أنّه لا يلزَمُ عنه قولٌ مخصوصٌ،
فغير صحيح.

١ ـ نكتة من كلام ابن سينا في الشكل الأوّل

١٥٦ وهذه نُكتةٌ ذكرها الشيخُ الرئيس
[٩٦]أبو عليّ الحسن[٩٦] ابن سينا[٩٧]،
١٥٧ في كتابه[٩٨] الموسومِ بـ «الأوسط» ب = ٦٠ ب
في آخرِ[٩٩] كلامِه في الشكل الثالث[١٠٠]،
حيثُ قال:

١٥٨ «والمخصوصة، فلا تصلُحُ أن تكونَ،
في الشكلِ الأوّل[١٠٠]، إلاّ مقدّمة صُغرى،
حتّى يكونَ الكلامُ علميًّا قياسيًّا[١٠١].
١٥٩ «فإن جُعِلَتْ المقدّمتان كِلتاهما مخصوصتَيْن،
في الشكل الأوّل،
١٦٠ «لم يكُنِ الكلامُ علميًّا،
ولكن قولاً ما، يلزَمُ عنه مخصوصة.
١٦١ «فتبقى[١٠٢] الشرطيّةُ[١٠٣] واحدةً،
وهي إيجابُ الصُغرى فقط».
فهذا نصّ كلامه.

---

(٩٦) أ: (في الهامش بخطّ آخر)
(٩٧) أضاف هنا النصّ الكامل: «أفضل المتأخّرين».
(٩٨) أ: (فوق السطر)
(٩٩) أ: (فوق السطر)
(١٠٠) هذا من اصلاحات علم المنطق، إذ القياس له أشكال مختلفة.
(١٠١) اللفظة من «القياس العقليّ» (syllogism)
(١٠٢) أ: مستقى
ب) فتبقى
(١٠٣) في النصّ الكاملة: «الشريطة»

٢ ـ تطبيق كلام ابن سينا على قياسنا

١٦٢ ولو شئنا، لجعَلْنا المقدّمةَ الكُبرى كُلّيّةً[١٠٤]،

١٦٣ قلنا: «إنّ مريمَ ولدت مسيحًا،

وكلُّ مسيحٍ فهو جوهران (قديمٌ ومُحدَث) متّحدا العلم،

فمريمُ ولدَتْ جوهرَين (قديمًا ومُحدَثًا) متّحِدَي العلم».

١٦٤ وأنتَجَ حُكمًا وقولاً قياسيًّا علميًّا،

كما ذُكر[١٠٥].

١٦٥ ولم يضُرّنا أنّه لم يتّفِق[١٠٦] الآنَ

مسيحٌ، إلاّ واحدٌ.

١٦٦ فإنّ القضيّةَ صادقةٌ في العموم،

والحكمُ صحيحٌ، إذ لا مسيحَ يُخالفُ هذه الصفة.

أ = ٨٨ أ ١٦٧ فصَحَّ قولُنا حينئذٍ:

«إنّ مريمَ ولدَتْ جوهرَين، قديمًا ومُحدَثًا،

والجوهرُ القديمُ هو الجوهرُ الموصوفُ بالإله،

فالإلهُ مولودٌ من مريم».

١٦٨ وهو خلافُ الأصلِ المقرَّر،

إذ الإلهُ بالاتّفاق غيرُ مولودٍ

ولا منفعلٍ بتّةً.

---

(١٠٤) ب: كنيأ

(١٠٥) راجع رقم ١٥٨

(١٠٦) أ: ستي

ثالثًا: تطبيق القياس على أمورٍ أخرى خاصّة بالمسيح

١ ـ تطبيق القياس على صلب المسيح

١٦٩ وهذا القولُ بعينه يجري
في الصَلْبِ، والقَتْلِ، والتألُّم.
١٧٠ حتّى يُقالَ:
«بعضُ المصلوبين مسيحٌ،
وكلُّ مسيحٍ فهو جوهران (قديمٌ ومُحدَثٌ) مُتّحدَا العلم؛
١٧١ فبعضُ المصلوبين جوهرانِ (قديمٌ ومُحدَثٌ) مُتّحدا العلم،
فالجوهرُ القديمُ مصلوبٌ».
١٧٢ وهو خلافُ الأصل.

٢ ـ تطبيق القياس على أكل المسيح

١٧٣ وكذلك نقولُ،
في الأكلِ والشُربِ والبراز:
١٧٤ «إنّ بعضَ الآكِلين والشاربين والمُتبرّزين مسيحٌ،
وكلُّ[١٠٧] مسيحٍ[١٠٧] فهو جوهران[١٠٨]،
فبعضُ الآكِلين والشاربين والمُتبرّزين جوهران (قديمٌ ومُحدَثٌ)،
ب = ٦١ أ ١٧٥ فالجوهر[١٠٩] آكلٌ شاربٌ مُتبرّزٌ».
١٧٦ وهو خلافُ الأصل.

---

(١٠٧) أب: ـ
(١٠٨) ب: ـ
(١٠٩) أ: والجوهر

٣ ـ تطبيق القياس على معجزات المسيح

١٧٧ وكذلك يمتنعُ أن يُقالَ
إنّ المسيحَ أحيا وأبْرَأَ.
١٧٨ لأنّا نقولُ إنّ المسيحَ،
لمّا كان عبارةً عن جوهرَيْن،
وكان لكلّ جوهرٍ فعلٌ خاصٌّ
١٧٩ (أعني أنّ فعلَ الأكلِ والشربِ مثلاً لجوهر الإنسان،
والإحياء والإبراء[١١٠] لجوهر القديم)،
١٨٠ امتَنَعَ أن يُوصَفَ المسيحُ
بأنّه أحيا وأبرأ،
١٨١ إذ المُحيي والمُبرئُ هو جوهرُ القديم فقط،
[١١١]وجوهرُ القديم فقط ليس بمسيح[١١١].

الخلاصة

أ = ٨٨ ب ١٨٢ فانسدَّ (sic) عليهم جميعُ هذه الإطلاقات
التي اجتمعوا على صحّة استعمالها.

خاتمة الفصول الثلاثة الأخيرة

١٨٣ فهذا ما لزِمَ أهلَ هذه الطائفة،
من مخالفة الأصلَين المذكورَين.

---

(١١٠) أ: والابرى
(١١١) أ: ــ

الفصل السابع

الحكم على آراء اليعاقبة

أوّلاً: رأيهم لا يناقض تخصيص الاتّحاد بقنوم الابن

١٨٤ فأمّا اليعاقبة،

فإنّ قولَهم «إنّ المسيح عبارةٌ عن[١١٢] جوهرٍ حَدَثَ

من جوهرَيْن،

جوهرٍ قديمٍ هو الابنُ، وجوهرٍ مُحدَثٍ هو[١١٣]

الإنسان[١١٤]»،

١٨٥ لا يُناقضُ تخصيصَ الاتّحاد بقنوم الابن[١١٥].

١٨٦ لأنّ قنومَ الابن قَبِلَ الاتّحاد مع جوهر المُحدَث،

دونَ غيره من الأقانيم.

١٨٧ لأنّ خاصّةَ قنومِ الابن

هو كَونُه عالمًا وعاقلاً لماهيّةٍ مجرّدةٍ،

بخلاف سائر الأقانيم.

١٨٨ فإنّ حقيقةَ الأب

هو[١١٦] أنّه عقلٌ أو عِلْمٌ؛

---

(١١٢) أ: (في الهامش)

(١١٣) أ: (فوق السطر)

(١١٤) اللفظان الأخيران غير موجودين في النصّ الكامل

(١١٥) راجع رقم ٢٧

(١١٦) أ: —

وليس يصِحُّ أن يتّصفَ الإنسانُ بذلك.
١٨٩ وكذلك حقيقةُ الروح
هو أنّه معلومٌ، أو معقولٌ عقلاً مجرَّدًا؛
١٩٠ وليس يصِحُّ من الإنسان
أن يكونَ معقولاً عقلاً مجرَّدًا.

١٩١ فاختصَّ قنومُ الابن بالاتّحاد،
دونَ سائر الأقانيم.

ثانيا: رأيهم لا يناقض قولهم «إنّ المسيح ولدته مريم»

١٩٢ وأمّا قولُهم
«إنّ(١١٧) المسيحَ (١١٨جوهرٌ من جوهرَيْن»(١١٩)،
١٩٣ فإنّه لا يُناقِضُ قولَهم
«إنّ المسيحَ١١٨) ولدَتْه مريمُ».

١٩٤ لأنّ المسيحَ، إذا كان مُركَّبًا من جوهرَيْن،
وأحدُ الجوهرَيْن مولودٌ متألّم بالحبل،
١٩٥ جاز أن يوصَفَ المركَّبَ من الجوهرَيْن
بالولادة والتألّم،
ب = ٦١ ب ١٩٦ ولا يكونُ ذلكَ صفةً
للجزء(١٢٠) الآخَرِ بهذه الصفة.
١٩٧ كما جاز أن يتّصفَ الإنسانُ
بأنّه مولودٌ متألّم بالحبل والولادة؛

---

(١١٧) ب: —
(١١٨) أ: —
(١١٩) راجع رقم ٥٢
(١٢٠) ب: للجزو

١٩٨ مع أنّه مُرَكَّب ومتّحِدٌ
أ ٨٩ = أ من نفسٍ لا تتألّم ولا • تُولَدُ،
ومِن جسمٍ يتألّمُ ويولَدُ؛
١٩٩ صفةٌ للمركَّب
بما يتّصفُ به الجزء.

٢٠٠ كذلك هاهنا أيضًا صحّ منّا
أن نصِفَ المسيحَ بأنّه ولدَتْه مريمُ.

ثالثًا: رأيهم لا يناقض قولهم «إنّ المسيح صُلِبَ»

٢٠١ ولا يُناقضُ(١٢١) أيضًا قولَهم
«إنّ المسيحَ صُلِبَ».
٢٠٢ لأنّ المركَّبَ، إذا نال أحدَ أجزائه أمرٌ،
صحّ أن يوصَفَ بما نال ذلك الجزءَ.

٢٠٣ إعتبِرْ ذلك بقولنا: «الإنسانُ مجروحٌ»،
وليس المجروحُ إلاّ الذي حلّهُ (sic) الآفةُ، وهو الجرح.
٢٠٤ لكن، لمّا كان مركّبًا
من محلّ الجرح ومن النفس،
٢٠٥ صحّ أن نَصِفَ الجملة
بالآفة التي لَحِقَتِ الجزءَ المـأُف،
ولا يكون ذلك صفةً للنفس بالآفة.

---

(١٢١) أ: تناقض

رابعًا: صحّ لهم أن يصفوا المسيح بالصلب والإلهيّة

٢٠٦ كذلك، صحَّ منهم أن يصفوا[١٢٢] المسيحَ بالصَّلْب،
صفةً له، بما يتَّصفُ به أحدُ جُزءَيْه[١٢٣]؛
ولا يكونُ ذلك صفةً للجزء الآخَر.
٢٠٧ وصحَّ أيضًا منهم أن[١٢٤] يصفوه بأنّه إلهٌ،
كما يتَّصفُ الإنسانُ بـ «الناطق»؛
فإنَّ الأُلُهة (sic) قائمةٌ بمقام «النطق».
٢٠٨ ثمّ، لمّا جاز أن يُشتَقَّ[١٢٥] من النطق اسمٌ[١٢٦]،
وهو «الناطقُ»، فيُوصَفَ به الإنسانُ،
وكان ذلك وصفًا صحيحًا سائغًا،
٢٠٩ كذلك أيضًا جاز
أن يُشتَقَّ للمسيح من الأُلُهة[١٢٧] اسمٌ[١٢٨]
وصفةٌ يَصِفُون به المسيحَ،
وهو «الإله»[١٢٧]
٢١٠ فجاز إطلاقُ اسمِ «الإله» عليه،
من هذا الوجه.

---

(١٢٢) أ: يصفون
(١٢٣) أب: جُزويه
(١٢٤) أ: بان
ب: بانهم
(١٢٥) أ: يسبق (مع العلامة المميّزة للسين المهلمة)
(١٢٦) أب: اسما
(١٢٧) أ: ــ (أضيف في الهامش بخطّ قديم، مع الكلمة التالية)
(١٢٨) أب: اسما

خامسًا: صحّ لهم وصف المسيح بما هو خاصّ بأحد جزءيه

٢١١ وكذلك الابن، لمّا كان أحدُ الجوهرَين
(الذي تقوّم منهما المسيحُ) يتّصفُ بالابن،
أ = ٨٩ ب ٢١٢ صحَّ إطلاقُ اسمِ الابن على المسيح أيضًا،
المركَّبِ من الابن وجوهر الإنسان.

٢١٣ وصحَّ منهم إطلاقُ اسم الصلبِ على الإله،
من هذا الوجه؛
ب = ٦٢ أ ٢١٤ كما صحّ إطلاقُ اسمِ القتل والموت والجرحِ على الناطق،
تسميةً للإنسان بأحدِ جزءَيه[١٢٩].

٢١٥ ولمّا[١٣٠] جاز أن يوصَفَ هذا الاسمُ
بالموت الذي نال الجزء[١٣١] الآخر، وهو
البدن[١٣٢]،

٢١٦ وكذلك المرض الذي لحِق البدن،
فيُقالُ «مَرِضَ الناطقُ»،
ويكونُ هذا الوصفُ صحيحًا،
٢١٧ جاز[١٣٣] أن يتّصفَ الإلهُ
(الذي هو تسميةُ المسيح) بأحد جزءَيه[١٣٤]
٢١٨ بما نال الجزءَ الآخَرَ
(وهو الجوهر[١٣٥] المُحدَثُ)،

---

(١٢٩) أب: جزويه
(١٣٠) في النصّ الكامل: «وكما».
(١٣١) ب: الجزو
(١٣٢) في النصّ الكامل: «بالموت الذي نال أحد جزويه، وهو البدن، الجزء الآخر».
(١٣٣) أضاف هنا النصّ الكامل: «أيضًا».
(١٣٤) أب: جزويه
(١٣٥) أ: ـــ

٢١٩ بأن يُقالَ: «صُلِب» و«أكل» و«شرب».

٢٢٠ كلُّ ذلك اتّصافٌ للمركّب
بما يتّصفُ به الجزء.

٢٢١ وإنّما المحذورُ هاهنا أن نصفَ[١٣٦] أحدَ الجزءَين[١٣٧]
بما نصفُ[١٣٨] به الآخَرَ؛
وليس نفعلُ[١٣٩] ذلك أصلاً.

٢٢٢ أمّا عند اتّصافنا للمركّب
بما نصفُ به الجزء،

٢٢٣ فقد ساغ[١٤٠] ذلك وصحّ،
وشهِد به الأمثلةُ التي أوردناها.

---

(١٣٦) ب: يصف

(١٣٧) ب: الجزوين

(١٣٨) ب: يصف

(١٣٩) أ: نفعل (بدون نقط)
ب: يفعل

(١٤٠) أ: ساغ (ثمّ أصبحت «شاع»)
ب: شاع

خاتمة المقال

٢٢٤ وهذا من وُقف عليه
مِن مذهب كلِّ واحدٍ من هاتين الفرقتين،
وما قَبِلَه الوضعُ المسيحيّ، وما خالَفَه[١٤١].

٢٢٥ والحمد لله واهب العقل[١٤٢].

---

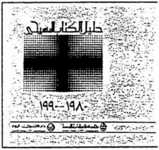
(١٤١) أ: + مع (أي «انتهى» نصّ نجم الدين)
(١٤٢) وفي النصّ الكامل، عوض هذا الرقم: «وأستغفر الله تعالى من الزيادة والنقصان».

صدر عن دار المشرق









بعد مرور ٢٥ سنة
على صدور رسالة البابا بولس السادس العامّة
«الحياة البشريّة»

كيف نفهم ونشرح تعليم الكنيسة في شؤون الجنس؟

الأب روبير كليمان اليسوعيّ*

قبل ٢٥ سنة، في ٢٧ تمّوز (يوليو) ١٩٦٨، أصدر البابا بولس السادس رسالته «الحياة البشريّة» *(Humanae Vitae)* في «تنظيم النسل». وكان يتوقّع قيام ردود فعل سلبيّة:

> «قد لا يرحّب جميع الناس بهذا التعليم، فإنّ هناك الكثير من الأصوات التي تعارض صوت الكنيسة والتي تضخّمها وسائل الدعاية العصريّة»[1].

أَوَلم يقم هو نفسه، مدّة أربع سنوات، «بالدرس والقراءة والنقاش»؟[2].

«لقد استشرنا، بوجه خاصّ، عددًا كبيرًا من ذوي القيَم الأخلاقيّة والعلميّة والرعويّة. والتمسنا نور الروح القدس، ووضعنا ضميرنا في

(*) المحامي عن الوثاق في المحكمة الروحيّة اللاتينيّة - بيروت.

(١) إنّ أغلبيّة الحواشي تحيل إلى مجلّة «الوثائق الكاثوليكيّة» *Documentation Catholique* رقم ١٥٢٣ وتاريخ ١٩٦٨/٩/١. وسنكتفي بالإشارة إليها بحرفَي DC وبذكر رقم الفقرة ورقم العمود. هنا DC. no 18, col. 1451.

(٢) DC, no 18, col. 1458.

تصرّفٍ تامّ وحرّ لصوت الحقّ، محاولين أن نفسّر القاعدة الإلهيّة التي نراها تنبع ممّا يقتضيه جوهر الحبّ البشريّ الأصيل»[1].

ولقد حدث ما توقّعه البابا بولس السادس، فإنّ تعليم الكنيسة في شؤون الجنس ما زال على بساط البحث، ولم تقتصر هذه الظاهرة على وسائل الإعلام، إذ إنّ الرسالة العامّة «الحياة البشريّة» التي صدرت في ١٩٦٨ والتعليم في «احترام الحياة الناشئة وكرامة الإنجاب» الذي صدر في ٢٢ شباط (فبراير) ١٩٨٧ لاقيا الكثير من التحفُّظ، لا من قِبَل الرأي العامّ والعديد من المؤمنين فقط، بل من قِبل بعض مجالس أساقفة أيضًا ولاهوتيّين وباحثين في علم الأخلاق وعلماء مسيحيّين. أفلا يجب أن تكون ردود فعل المؤمنين عنصرًا من عناصر عصمة الكنيسة عن الخطأ؟

بعد ثلاثين سنة من «حضارة منع الحبل»، أصبح ممكنًا أن نعود بهدوء إلى الرسالة العامّة «الحياة البشريّة» لندرك من جهة قيمة تعليمها ومعناه، ومن جهة أخرى ما في الدوافع التي عرضتها من نقص، حال دون تفهّمها من قِبَل المؤمنين. وبهذه الطريقة، قد نفهم كيف يُقبَل أو يُرفَض نصّ من النصوص التعليميّة.

نقطة الانطلاق

«لقد أدّى تطوُّر المجتمع الأخير إلى تغيرات استدعت طَرحَ أسئلة جديدة»[2]. والمقصود هنا هو مشكلة أخلاقيّة صدرت عن تطوّر علم الأحياء. ففي «تطوّر المجتمع الأخير»، الذي أشار إليه البابا بولس السادس، لا بُدَّ من التمييز بين «المبادئ الأخلاقيّة الجديدة» المرفوضة والتغييرات التي تطرح أسئلة أخلاقيّة جديدة وتستدعي مسلكيات أخرى. فعلينا في الوقت نفسه، من دون الوقوع في «أخلاقيّة الحال»، أن نتمسّك بالمبادئ الثابتة وأن نأخذ بعين الاعتبار التغيرات الهامّة التي طرأت على الظروف الحياتيّة. إليكم بعض الشروح.

(١) DC, no 18, col. 1459.

(٢) DC, no 1, col. 1441.

الواقع العلميّ

إنّ التقدّم الذي أحرزه علم الأحياء يعيد إلى بساط البحث مشكلة الإنجاب: حتّى القرنَين التاسع عشر والعشرين، كانت نسبة الوفيات عند الأولاد مرتفعة جدًّا. ففي الماضي، خمسون بالمئة فقط من المواليد كانوا يبلغون سنّ العشرين. والحال أنّ المحافظة على عدد السكّان يقتضي أن يكون لكلّ زوجَين ثلاثة أولاد ـ بالغين. فمن أصل ستّة مواليد، كان عدد الباقين ثلاثة بالغين، وهو عدد كافٍ للمحافظة على عدد السكّان في الحدود المناسبة للاقتصاد الريفيّ السائد في ذلك الزمن، وهذا ما كان يفرض على كلّ زوجَين إنجاب ستّة أولاد.

ومع الإرضاع الذي كان يمتدّ إلى ثلاث سنوات (بحسب ما يفيدنا علماء الأنثرولوجيا، وما ورد في الكتاب المقدّس عن الطفل صموئيل والشهداء المكّابيّين[1]، تضاف إليه سنة الحَمْل (٦ مواليد تفصلها ٤ سنوات، ٦ × ٤ = ٢٤)، عند امرأة زُوِّجت في سن الـ ١٨ ـ ٢٠، كان الإياس يأتي بوجه طبيعيّ في نهاية زمن الخصب...

في مثل تلك الظروف، كان مَنع الحَبَل، على الصعيد السوسيولوجي، غير مفيد، لا بل وخيم العاقبة (فربّما كان زوال الأمبراطوريّة الرومانيّة، في مطلع عصرنا المسيحيّ، نتيجة منع واسع للحَبَل).

أمّا الآن، بعد التقدّم الذي أحرزه علم الطبّ، فمن أصل ٦ مواليد، يستطيع ٥ بالغين أن يصلوا إلى سنّ الستّين: وبما أنّ حضارتنا العصريّة تخفّض مدّة الإرضاع، فقد ارتفعت نسبة الخصب، وهذا ما يؤدّي إلى مشاكل اجتماعيّة اقتصاديّة (أفلم يُقل إنّه، بدل الإقدام على إنشاء مستشفيات ومستوصفات في العالم الثالث، كان من الأفضل أن تُحسَّن أوضاع الزراعة وأن تُبنى المعامل...؟).

وإلى جانب ذلك، بحث المجمع الفاتيكانيّ الأخير في الأبوّة ـ الأمومة المسؤولة. ما معنى ذلك؟ معناه أنّ حياة الزوجَين الجنسيّة لا تنحصر غايتها في

(١) ١ صم ١/٢٣ و٢ مك ٢٧/٧.

الإنجاب، بل تقوم أوّلاً، أو بالدرجة نفسها على الأقلّ، على اتّحاد الزوجين.

ولذلك فإنّ اللجنة التي أنشأها البابا يوحنّا الثالث والعشرون، والتي أبقى عليها البابا بولس السادس، والتي تضمّ لاهوتيّين وأطبّاء وعلمانيّين، قبلت بأن يُعَدّ تنظيم النسل أمرًا عاديًّا. ولكن بأيّ وسائل؟

عبّر البابا بولس السادس، في الكلمة التي ألقاها في المقابلة العامّة التي منحها يوم ٣١ تمّوز (يوليو) ١٩٦٨، عن تردّده وقلقه قبل الإقدام على إصدار رسالته العامّة:

«كان من واجبنا أن نعطي جوابًا للكنيسة وللبشريّة كلّها. كان علينا، من باب الواجب وبالحرّيّة التي نستمدّها من مهمّتنا الرسوليّة، أن نقيّم تقليدًا ليس هو قديم العهد فقط، بل حديثًا أيضًا، وهو التقليد الذي سار عليه أسلافنا المباشرون. وكان علينا أن نتبنّى تعليم المجمع الذي أصدرناه نحن أنفسنا. وكنّا ميّالين إلى الترحيب، حتّى الدرجة التي كنّا نفكّر فيها، بالنتائج الاستشاريّة التي استخلصتها اللجنة التي أنشأها البابا يوحنّا المكرّم الذكر، والتي زدنا على عدد أعضائها. ولكن كان من واجبنا أيضًا أن نراعي الفطنة»(١).

والذين اطّلعوا إذ ذاك على بيان اللجنة لم يشكّوا لحظة في أنّ الأغلبيّة كانت تميل إلى منع الحَبَل بلا قيد ولا شرط، باستخدام جميع الوسائل المعروفة. فكانت المفاجأة كبيرة، يداخلها انزعاج شديد، عند الرعاة والباحثين في علم الأخلاق، إذ إنّ الرسالة «الحياة البشريّة» لم تؤيّد نتائج اللجنة، بل شجبت «الوسائل الاصطناعيّة». ولماذا؟

إنّ أوضح الحجج لم يكن مقنعًا، فإنّ التمييز بين «الوسائل الطبيعيّة» و«الوسائل الاصطناعيّة» كان يبدو مرتبطًا بفلسفة طبيعة تخطّاها الزمن! فتساءل أحد معلّمي الأخلاق في إحدى المدارس الإكليريكيّة هل من واجبه أن يقدّم استقالته، علمًا بأنّه لا يرى كيف يستطيع أن يُلقي مثل ذلك التعليم... أوَليس علم الطبّ كلّه يناقض مثل ذلك التمييز؟ أوَليست العمليّات الجراحيّة وزرع

(١) DC, no 1, col. 1458.

الأعضاء وأبسط أدوية الصيدليّات «وسائل اصطناعيّة» يُراد بها الحفاظ على الصحّة؟ وإذا صحّ أنّه لا بُدَّ من التميز بين «الطبيعي» و«المصطنع»، فلماذا لا نسير على خطى الشيع الدينيّة التي ترفض كلّ لجوء إلى الطبيب؟

إنّ عدم قبول التعليم البابويّ أدّى إلى ٢٥ سنة من المنع الواسع للحَبَل، حتّى في داخل الكنيسة. فرأينا العديد من الأزواج يبتعدون عن التقدّم من الأسرار، وفي آخر الأمر، عن كلّ ممارسة دينيّة...

ما هو، في الواقع، تعليم الرسالة «الحياة البشريّة»؟ تدعو الرسالة العامّة إلى استخدام «الوسائل الطبيعيّة»، أي إلى الإمساك الجنسيّ الجزئيّ. أمام المشاكل التي يثيرها ازدياد السكّان الجارف، لم يعد واردًا أن يُدعى الناس إلى الخِصْب المتطرّف... «من امتيازات العقل البشريّ أن يسيطر على الطاقات التي توفّرها الطبيعة اللاعقليّة وأن يوجّهها إلى هدف يطابق خير الإنسان»...

ففي الحالة التي نحن بصددها، أليس من المعقول أن نلجأ إلى الإنجاب الموجّه الاصطناعيّ، إن كنّا نستطيع أن نجني منه انسجام العائلة واطمئنانها، إلى جانب الحصول على أوضاع أفضل لتربية الأولاد المولودين؟

«عن هذا السؤال لا بُدَّ من الجواب بوضوح: إنّ الكنيسة هي أوّل مَن يُثني على تدخّل العقل ويوصي به، في عمل يُشرك عن كثب الخليقة الناطقة بخالقها، لكنّها تؤكّد أنّ ذلك يجب أن يتمّ في احترام النظام الذي وضعه الله.

«فإن كان هناك، للمباعدة بين المواليد، أسباب وجيهة تعود إمّا إلى أوضاع الزوجين المادّيّة أو النفسيّة، وإمّا إلى الظروف الخارجيّة، فإنّ الكنيسة تعلّم أنّه يجوز مراعاة النظام الطبيعيّ الملازم لوظائف الإنجاب، والاقتصاد على الاقتران في أيّام الخصب، والوصول بذلك إلى تنظيم النسل، من دون المسّ بالمبادئ الأخلاقيّة التي ذكرنا بها أعلاه»[1].

ذلك بأنّ علم الأحياء قد اكتشف العمل الذي تقوم به «الدورة عند الإناث». ومن هنا استخدام «الوسائل الطبيعيّة» القائمة كلّها على ممارسة الإمساك

(١) DC, no 16, col. 1449.

الجنسيّ في أيام الخصب... ففي السنة ١٩٦٨، كانت الوسائل الطبيعيّة المعروفة محصورة خاصّةً في طريقتَين:

- طريقة أوجينو، وكان حسابها يراعي تاريخ الحيض المُقبل. لكن هذا الحساب كان احتماليًّا إلى حدٍّ ما، إن كانت الدورة عند المرأة غير منتظمة. وفي هذه الأحوال، يُخشى أن يطول زمن الإمساك الجنسيّ. هذه الطريقة استخدمتها بعض العائلات، حتّى البطولة أحيانًا، ولكن هل تُفرض البطولة على جميع المؤمنين؟
- وطريقة درجات الحرارة: إنّها وسيلة أكثر أمنًا، ولكنّها تضيّق جدًّا على الزوجة، مع أنّها لا تزال هي أيضًا على شيء من عدم التأكّد.

وإلى جانب آخر، كان المجمع الفاتيكانيّ قد أعاد إلى شؤون الجنس قيمتها للوصول إلى حياة زوجيّة متّزنة. ولذلك فإنّ الصعوبات التي واجهتها العائلات في استخدام تلك الطرق تفسّر لنا لماذا رُفض نصّ الرسالة البابويّة.

ولكنّ المواقف المشدَّدة التي اتّخذها البابا بولس السادس، ثمّ البابا يوحنّا بولس الثاني، كان لها إحدى المنافع على الأقلّ، وهي اكتشاف طريقة جديدة تساعد، بوجه آمن وأسهل، مَن كان لهم تكوين روحيّ حقيقيّ: إنّها طريقة بِلِنْغس (سيأتي الكلام عليها):

> «يُستحسَن أن ينجح العلم الطبّيّ في إيجاد قاعدة ثابتة إلى حدٍّ ما، للوصول إلى تنظيم النسل القائم على مراعاة النظام الطبيعيّ. وبذلك يستطيع العلماء، ولا سيّما الباحثون الكاثوليك، أن يسهموا في الدلالة، وفقًا لتعليم الكنيسة، على «أنّه لا يمكن أن يكون هناك تناقض حقيقيّ بين الشرائع الإلهيّة والشرائع التي تساعد على الوصول إلى حبّ زوجيّ أصيل»[١].

وهناك سبب آخر أدّى إلى عدم قبول الرسالة العامّة، وهو أنّ إبراز قيمة شؤون الجنس في الزواج تزامن مع انتشار الإباحيّة الجنسيّة خارج الزواج. وكان البابا بولس السادس يتوقّع هذا الأمر:

---

(١) DC, no 24, col. 1454.

«ندعو الناس ذوي النيّة الحسنة إلى اعتبار الباب الواسع والسهل الذي يفتحونه بذلك (بمنع الحَبَل الاصطناعيّ) للخيانة الزوجيّة والانحطاط الأخلاقيّ. ولا حاجة هنا إلى خبرة طويلة لمعرفة الضعف البشريّ وللتثبّت من أنّ الناس - ولا سيّما الشباب، وهم ضعفاء إلى حدٍّ بعيد في هذا الأمر - يحتاجون إلى التشجيع ليكونوا أمناء للشريعة الأخلاقيّة، وأنّه لا يجوز أن تُعرض عليهم الأمور السهلة للتهرّب من تلك الشريعة»[١].

وفي الواقع:

= لقد سقطت الحواجز الاجتماعيّة (المساكنة عند الشباب، والاعتراف الاجتماعيّ بالأزواج غير المتزوّجين، وإبراز قيمة العائلة ذي الوالد الواحد...).

= إمتدّت سنّ المراهقة وعمّت جميع البلدان بسبب ارتفاع مدّة الدروس وانتشارها بين الشعب. ولذلك كثيرًا ما انحطّ النضوج النفسيّ بالنسبة إلى النضوج البيولوجيّ. ففي هذه الحال يُخشى أن يؤدّي الاستخدام الباكر للغريزة الجنسيّة إلى تجميد النضوج النفسيّ. ومن هنا نرى أنّ الأزواج يؤلّفون ويتفكّكون... وأنّ المساكنة قبل الزواج ليست ضمانة يُعتمد عليها في الالتزام، وهذا شأن «الاختبارات الجنسيّة». وإلى جانب ذلك، تمكّن «الحبّة» من تفادي «خطر الحبل»، وتوفّر اللذّة بمعزل عن المسؤوليّة العائليّة...

إنّ الحجج المؤيّدة لِمَنْع الحَبَل على وجه واسع لا تخفّى على أحد:

- الحرّيّة في استخدام الغريزة الجنسيّة بغضّ النظر عن الخصب. على الصعيد الأخلاقيّ، هذا أمر غير معقول.

- حجّة تبدو أفضل لأوّل وهلة: لو صحّ أنّ منع الحَبَل يمكّن من الوصول إلى أبوّة/أمومة مسؤولة، لوجب أن ينخفض عدد الإجهاضات. والحال أنّه ازداد مدّة السنين الخمس والعشرين الأخيرة. ولماذا؟

---

(١) DC, no 24, col. 1450.

إنّ الأخلاقيّة هي بشريّة (ليست من النوعيّة الدينيّة): يقتصر فيها دور الإيمان على توفير نور إضافيّ يوضّح ما يقتضيه العقل. فالبابا بولس السادس يلفت النظر إلى أنّ

«تعليم الكنيسة في الأخلاق (في الزواج هو) مبنيّ على الشريعة الطبيعيّة، المستنيرة والمزيّنة بالوحي الإلهيّ».

فلا يحسن بأيّ مؤمن من المؤمنين أن يُنكر أنّ سلطة الكنيسة التعليميّة تشمل أيضًا تفسير الشريعة الطبيعيّة»[١].

وبناء على ذلك، فمن شأن الأسباب التي تتقدّم بها هذه السلطة التعليميّة أن تُقنع حتّى غير المؤمنين، فالحجة القائمة على السلطة (الكنيسة تشجب) لا تكفي وحدها، وإلى علماء اللاهوت والأخلاق يعود البحث عن الحجج الصالحة. سبق لنا أن قلنا بأنّ مجرّد التمييز بين «الطبيعيّ والمصطنَع» لا قيمة له في نظر معاصرينا. والحال أنّ الاختبار يأتي، بعد خمس وعشرين سنة من منع الحبل، بحجج أشدّ إقناعًا:

تساءل الدكتور ميشال غي[٢]: لماذا ازداد عدد الإجهاضات حيث كان منتظرًا أن تزول هذه الظاهرة؟ أنما يكفي النسيان، والإهمال، وربّما الرغبة في خدع الزوج؟ إنّ علم النفس يذهب إلى ما أبعد من ذلك ويجيب: بسبب الأعمال الناقصة في ممارسة منع الحبل. فأمام رغبة الإرادة في عدم القبول حاليًا بالحبل، هناك رغبة أخرى لاشعوريّة، وهي الرغبة في الخصب، الرغبة في الأبوّة/الأمومة. وعندئذ، تُكبت هذه الرغبة بفعل الإرادة. والحال أنّ كلّ كَبْت يؤدّي، بتكرّره، إلى «أعمال ناقصة» في استخدام المستحضرات المانعة للحبل. ولكن، بعد الحصول على الحبل، تتغلّب رغبة الإرادة (رفض المولود)، فيأتي الإجهاض عادةً، لا سيّما وأنّ الضمان الاجتماعيّ في بعض البلدان أخذ يقوم بتسديد نفقات الإجهاض.

(١) DC, no 4, col. 1443.

(٢) *Lumen Vitae* XL 1985, Désir d'enfant et régulation des naissances

وهناك سؤال آخر يستطيع علم النفس أن يُجيب عليه: لماذا نشاهد تدمير العديد من العائلات بعد بضع سنوات من الحياة الزوجيّة؟

وحين نشرح المشاكل الجنسيّة للمراهقين، يطرحون علينا عادة هذا السؤال: كيف يستطيع الزوجان أن يشعرا معًا باللذّة بعد مرور السنين على زواجهما؟ إنّ مشاهدة البالغين ومطالعة القصص والنظر إلى الأفلام... تُقرّ لهم بالحقّ. ويجب عندئذ أن نحلّل معهم ظاهرة الشِبَع، فإنّ اللذّة الطبيعيّة لا تدوم إلاّ بالتقيّد ببعض القواعد: إنّ أكل الإنسان كلّما رغب في تناول الطعام، اختلّت معدته ولن يشعر أبدًا بالجوع وبالالتذاذ بالطعام الفاخر. فالحضارة التي تضع السندويش والبرّاد في كلّ ساعة في متناول جميع الناس تدمّر الإحساس بالطعام الفاخر.

والحبّ البشريّ الطبيعيّ هو أيضًا لا يدوم ولا ينمو، ما لم يتقيّد بهذه القاعدة، وهي قاعدة تعاقُب الممارسة والإمساك. وإن فَهِم الإنسان هذه الحقيقة في عمقها البشريّ، فَهِم لماذا يجب استخدام «الوسائل الطبيعيّة» وحدها: فلأنّها تفرض على الزوجين اللجوء إلى الإمساك الجنسيّ الجزئيّ، فهي تُلزمهما باتّباع قاعدة التعاقب... وهذا ما يساعد على حفظ ديمومة الحبّ الصحيح:

«وذلك النظام، الخاصّ بطهارة الزوجين، لا يُضرّ على الإطلاق بالحبّ الزوجيّ، بل يضفي عليه بالعكس قيمة بشريّة أسمى. إنّه يقتضي بذل جهود دائمة، ولكنّ الزوجين، بفضل تأثيره المفيد، ينمّيان شخصيّتهما تنمية كاملة، لأنّهما يغتنيان بالقِيَم الروحيّة. وهو يوفّر للحياة العائليّة ثمار هدوء وسلام، ويساعد على حلّ سائر المشاكل»[1].

والعائلات جميعها تعترف بأنّ لذّة اللقاء تشتدّ بعد فترة من الإمساك الجنسيّ، حتّى إنّ أحد الأطبّاء، الذي عرضتُ عليه وجهة النظر هذه، أجابني: «في الحقيقة، هذا أيضًا بحث عن اللذّة».

---

(1) DC, no 21, col. 1452.

أَوَليست ممارسة ذلك التعاقب أمرًا شاقًا؟

أراد بعض الأزواج أن يكونوا أمناء لتعليم الكنيسة، فاتَّبعوا طريقة أوجينو أو طريقة درجات الحرارة، وكانتا وحدهما معروفتين في ذلك الزمن، ولقد تطلَّب هذا منهم في بعض الأحيان شيئًا من البطولة بسبب عدم انتظام الدورة عن النساء. فلاحظ زوجان منهم، بشيء من الدهش، يوم احتفالهما باليوبيل الذهبيّ، أنّهما أكثر شعورًا باللذّة في الاقتران بعد مرور خمسين سنة منهما في مطلع زواجهما!

لكن إلحاح الكنيسة أدّى، كما سبق ذكره، إلى اكتشاف طريقة بِلِنْغْس، وهي طريقة مبنيّة على دور المُخاط العُنُقيّ.

لا نريد الدخول في وصف هذه الطريقة، بل نقول بإيجاز، للذين لا يعرفون ما هو المُخاط العُنُقيّ، إنّه يحفظ الحُيَيّات المنويَّة على قيد الحياة ليُصبح الإخصاب ممكنًا. يُفرَز هذا المُخاط قُبَيل الإباضة، ويزول بعد موت البويضة، فيمكّن من تحديد أيّام الخصب على وجه دقيق: فالزوجان اللذان يريدان الحَبَل، يُشار إليهما بالاقتران في تلك الأيّام، واللذان يريدان تأجيل الحبل، يجب عليهما ممارسة الإمساك الجنسيّ في تلك الفترة والاقتصار على الاقتران في الفترات «الجافّة». وهناك، منذ زمن قريب، كراريس مدروسة تمكّن من الاطّلاع على هذه الطريقة، وهي، على خلاف طريقة أوجينو أو طريقة درجات الحرارة، في متناول الجميع، حتّى السكّان الأُمّيّين، فضلاً عن أنّ نسبة فعاليّتها تبلغ ٩٨٫٥٠٪، بحسب نزعيّة دوافع الزوجين وتدرُّبهما على الطريقة.

ما هي منافع هذه الطريقة؟

١) يُصبح التعاقب أمرًا يمكن احتماله، فإنّ أيّام الإمساك الجنسيّ تنحصر في أيّام الخصب وحدها.

فحتّى في العهد القديم، «كانوا يراعون الدم»، فيفرضون الإمساك على الزوجين طوال الأيّام السبعة التي تلي حيض المرأة (أح ١٥). والغريب أنّ تلك

الشريعة الدينيّة كانت تضاعف فُرَص الحبل، لأنّ الاقتران كان يُستأنف في أيّام المخاط، أي في أيّام الخصب. والحال أنّ الخصب كان يشير، في عقليّة العهد القديم، إلى بركة الله. فإن كان في إمكان سكّان الريف أن يراعوا كلّ شهر، لأسباب دينيّة، أسبوع إمساك جنسيّ، فلماذا تكون ممارسة التعاقب، كما تظهر في أسلوب بِلُنْغس، أمرًا شاقًّا؟

٢) على كلّ زوجين أن يتساءلا في كلّ شهر هل يجب أن يقبلا حَبَلاً ممكنًا أم لا. فإن كان سبب التأجيل مقبولاً، لن يكون هناك كبت، بل تصعيد للرغبة في الأبوّة/الأمومة، وفي هذه الحال، لن يكون هناك خلل في اتّزان الوالدين النفسيّ، لن تكون هناك أعمال ناقصة...

٣) وفي هذه الطريقة، يتساوى الزوجان في السيطرة على غريزتهما الجنسيّة: فلا تعود المرأة موضع لذّة، بل شريكة كاملة، ولا بُدَّ للرجل أن يتدرَّب على معرفة جسد امرأته واحترامه. هذه الحجّة لا يصعب فهمها عادةً على الفتيات والنساء حين تُعرض لهنَّ، في حين يستغربها الصبيان. كتب البابا بولس السادس:

«يُخشى أن يألف الرجل استخدام الوسائل المانعة للحبل، فينتهي به الأمر إلى فقدان احترام المرأة، وأن لا يبالي، بعد ذلك، باتّزانها الطبيعيّ والنفسيّ، فيعتبرها مجرَّد أداة تنعُّم أنانيّ، لا رفيقته المحترمة والمحبوبة»[1].

٤) لا شكّ أنّ مثل تلك الممارسة تفترض عند الزوجَيْن مستوىً كافيًا من السيطرة على النفس وروحانيّة معادلة لها، ولكن أليس هذا شرطًا أساسيًّا للوفاق بين الزوجَين، وبالتالي لبقائهما؟

«إنّ ممارسة تنظيم النسل على وجه مقبول يقتضي، قبل كلّ شيء، من الزوجين أن يكتسبا قناعات ثابتة في شأن العائلة وأن يسعيا إلى اكتساب امتلاك تامّ للنفس. ولا شكّ أنّ السيطرة على الغريزة باستخدام العقل والإرادة الحرّة تتطلَّب ترويضًا للنفس يهدف إلى ضبط المظاهر العاطفيّة الملازمة للحياة الزوجيّة كما يجب، وإلى مراعاة الإمساك الجنسيّ الدوريّ»[2].

(١) DC, no 17, col. 1450.

(٢) DC, no 21, col. 1452.

من الواضح أنّ مثل تلك السيطرة على النفس لا تُكتسَب من دون تربية حقيقيّة: ولا يكفي أن نُطلع الأولاد على شؤون الجنس كلّما ترعرعوا، بل يجب أيضًا أن ندرّبهم على ترويض النفس والسيطرة عليها، وعلى ممارسة العفّة قبل الزواج استعدادًا للأمانة الزوجيّة ولممارسة العفّة في الزواج. في أحد الأيّام، عرضتُ لصبيّ في الثالثة عشرة معنى العفّة قبل الزواج وقيمتها وصعوبتها، فهتف: «كيف تريد أن أسيطر على جسدي؟ لم أُحرَم شيئًا في يوم من الأيّام!» إنّ التربية الجنسيّة تبدأ باكرًا بالتدريب على ترويض النفس والتضحية. لكن حضارتنا الحلاليّة كلّها تناقضهما. وبوجه خاصّ، هل تقوم المساواة بين الصبي والبنت على عدم رفض أيّ شيء للبنت، كما كانوا غالبًا لا يرفضون أيّ شيء للصبي («لا بدّ أن تنقضي أيّام الصبا»، و«سيعقل بعد ذلك في الزواج!») أم علينا أن نبثّ في الصبي والبنت على السواء معنى البتوليّة وواجب الاهتمام بها؟

حين نعرض تلك الحقائق أمام شباب اليوم (من مراهقين وبالغين شباب وخطّاب ومزوّجين شباب)، نرى بإعجاب أنّهم لا يتردّدون في قبول هذا التعليم، شرط أن نشدّد على الأمور النفسيّة التي شرحناها أعلاه. وعندئذ يصبح تفهّم الرسالة العامّة «الحياة البشريّة» أمرًا ممكنًا. فإنّها تستند إلى حَدْس لم يوضَّح كما يجب، وهذا الحَدْس هو أنّ الحبّ البشريّ لا ينمو ولا يدوم إلاّ إن مارس الزوجان إمساكًا جنسيًّا دوريًّا: هذه هي شريعة الحبّ البشريّ، وحتّى الحبّ الطبيعيّ. فرضه العهد القديم «مراعاة للدم»، الذي يشير إلى الحياة. وفي الماضي، كانت «أزمنة التوبة» في الكنيسة (الصوم الكبير ويرمونات الأعياد...) مناسبات ينتهزها المؤمنون لممارسة مثل ذلك الإمساك الجنسيّ. أمّا الآن، فإنّ تنظيم النسل بالطريقة الطبيعيّة يمكن أن يُمارَس بهدف روحيّ، وهو القيام بواجب الإنجاب وفقًا لِخطّة الخالق.

> «فالكنيسة، فيما تعلّم ما تقتضيه الشريعة الإلهيّة الخالدة، تبشّر بالخلاص وتفتح بالأسرار أبواب النعمة التي تجعل من الإنسان خليقة جديدة، قادرة على تلبية تدبير خالقها ومخلّصها في المحبّة والحرّيّة الصحيحة، وعلى استيلاء نير المسيح»(١).

(١) DC, no 25, col. 1454.

ولكن أليست صعوبة الرسالة البابويّة العامّة تكمن في العمق؟ أفلا تجعل القيمة الأخلاقيّة في الفعل الموصوف وصفًا طبيعيًا، في حين أنّ هذه القيمة هي في الإرادة التي تتّخذ القرار؟ تبقى الرسالة العامّة في نظرة أخلاقيّة شرعويّة: «التصفية من البعوض...». أفلا يستطيع الباحث في علم الأخلاق أن يذهب إلى ما أبعد في تفهّم الرسالة العامّة وتطبيقها؟

في الحقل الطبّي، تشتدّ التوصية بتجنّب العمليّات الجراحيّة وحتّى الأدوية، كلّما أمكن الحصول على النتيجة نفسها عن طريق النظام الشخصيّ. فنرى، على سبيل المثال، بعض الأمراض السكّريّة تُضبط ويُشفى منها بفضل ممارسة حِمية ناجعة، وإن صارمة، وفي مثل هذه الحالة، أيُعقل أن يحتشي الإنسان من الأدوية للالتذاذ فقط بعدم حرمان نفسه أيّ طعام؟ على أثر إصابة أحد بفتق قرصيّ مبرّح، خُيِّر بين الخضوع لعمليّة جراحيّة دقيقة والقيام كلّ صباح بتمارين بدنيّة مضايقة. وقد فضّل الطريقة الثانية «الطبيعيّة»، وها هو، منذ ثلاثين سنة، يعيش مع مرضه ويقاومه كلّ يوم. ولكنّه أُصيب في هذه الأيّام بنوبة جديدة تعرّضه للشلل النصفيّ، فقبل في هذه المرّة بالعمليّة الجراحيّة، وهي طريقة «اصطناعيّة».

أفلا يمكننا أن نؤكّد، مع مراعاة النسبة، أنّ الزوجين ينظّمان بوجه طبيعيّ حياتهما الجنسيّة، آخذين بعين الاعتبار النظام المبيضيّ في تخطيط معقول للمواليد؟ ومع ذلك، أليس هناك حالات قصوى لا يستطيعان فيها أن يوفّقا بين «التخطيط المعقول» و«مظاهر الحبّ الطبيعيّة»؟ فحين تفرض الحياة المهنيّة انفصالات كثيرة وطويلة، لا يمكن القول بأنّ تلاقي الزوجين، إن كان من المعقول أن يُؤجّل الحَبَل، سيتمّ في الأيّام العقيمة، لا سيّما وأنّ التوقّف عن إمساك جنسيّ طويل يؤدّي إلى صدمة نفسيّة قد تُحدث إباضة. ولذلك، فبما أنّ الأمانة الزوجيّة ساعدت على حفظ الإمساك الجنسيّ في أثناء الانفصال، فإنّ التعاقب قد قام بدوره. وفي هذه الحال، لماذا لا يكون للزوجين ملء الحرّيّة في اختيار الوسيلة للدلالة المتبادلة الطبيعيّة عن حبّهما، مع التثبّت من أنّهما يتجنّبان حبلاً غير مرغوب في الظروف الراهنة؟ لا شكّ أنّ مثل هذه النظرة إلى الرسالة العامّة «الحياة

البشريّة» تقتضي عند الزوجين تكوينًا أخلاقيًّا صحيحًا. ففي هذه الحال، «جُعل السبت للإنسان، لا الإنسان للسبت»، والشريعة تهدف إلى الكشف عن المثال الأعلى الذي يجب السعي إليه وإلى المساعدة على تحقيقه، لا على الإطلاق إلى مضايقة الحرّيّة التي يمنحنا المسيح إيّاها. قال القدّيس أوغسطينس: «أحبِبْ وافعل ما تشاء». فإن عاش الزوجان الحبّ البشريّ الصحيح مع جميع متطلّباته، لم يعد في حاجة إلى شريعة غير شريعة المحبّة.

بعد أن عرضتُ كلّ ذلك لفريق من الكهنة، وُجّه إليّ السؤال التالي: «أيّ موافقة نولي قرارًا صادر عن السلطة التعليميّة العاديّة؟» لا يخفى علينا أنّ الرسائل البابويّة العامّة لا تظهر بمظهر وثائق معصومة عن الخطأ. ومع ذلك، فهي تستحقّ من قِبَلنا موافقة بنويّة. لقد رأينا ما أكثر الاستشارات التي قام بها البابا بولس السادس، والتردّدات التي وقف عندها، والصلوات التي رفعها، قبل إصدار رسالته. إنّ عون الروح القدس هو في الحَدْس الأساسيّ، لكن الحجج الاستقلاليّة ليستْ على مستوى القرار. فما العمل في مثل هذه الأحوال؟

- نحاول أن نفهم معنى القرار، وإن لم يكن واضحًا بقدر كافٍ (هنا الشعور بدور الإمساك الجنسيّ في تنمية الحبّ البشريّ).

- نبحث في قيمة الحجج، فإن كان بعضها غير صالح (شرط أن يكون عندنا حجج مقبولة)، نتأنّى ونتّخذ موقفًا حياديًّا. وهذا ما فعله أكثر «الرعاة» أمام أزواج لم ينجحوا في استخدام طريقة أوجينو أو طريقة درجات الحرارة. فعلوا ذلك بفطنة وبضمير غير مرتاح بعض الشيء. وحين اكتُشفت طريقة أسهل، تحرّروا واستطاعوا أن يساعدوا على وجه أفضل الأزواج المعنيّين. لكن ذلك يفترض عند رجال الإكليرس والمؤمنين تكوينًا صحيحًا. أوَليس هذا ما يطالب به الشرع الكنسيّ الجديد، فهو يفرض على الرعاة أن يدرّبوا جميع المؤمنين (من أولاد ومراهقين وبالغين وأزواج) على ما يقتضيه الزواج المسيحيّ؟

فلقد ورد في الشرع الكنسيّ: إنّ رعاة النفوس ملزمون، بحكم واجباتهم، بالسهر على أن توفّر جماعتهم الكنسيّة مساعدتها للمؤمنين، لكي تبقى حالة

الزواج في الروح المسيحي وتتقدَّم في الكَمال. ولا بُدَّ أن تقدَّم هذه المساعدة بوجه خاصّ:

١) بالوعظ، وبتعليم مسيحيّ مكيَّف على القاصرين والشباب والبالغين، إلى جانب وسائل الإعلام الاجتماعيّ، التي بفضلها يلقَّنون معاني الزواج المسيحيّ ودورَ الزوجَين والوالدَين المسيحيَّين.

٢) بالإعداد الشخصيّ إلى الزواج الذي سيُعقد، والذي بفضله يتأهَّب الزوجان للقداسة ولواجبات حالتهم الجديدة.

٣) بالاحتفال المثمر برتبة الزواج، مع التَّركيز على أنّ اتّحاد الزوجَين يشير إلى سرّ الوحدة والمحبّة المثمرة بين المسيح والكنيسة، وعلى أنّهما يشاركان فيهما.

٤) بالمساعدة المقدَّمة للزوجَين، لكي يحافظا بأمانةٍ على العهد الزوجيّ ويحمياه، فيستطيعا أن يعيشا في داخل العائلة حياة تزداد قداسة وتتحسّن مضمونًا يومًا بعد يوم[1].

إلى الأسقف المحلّيّ يعود السهر على أن تنظَّم تلك المساعدة تنظيمًا حسنًا، بعد الاستماع أيضًا، إن بدا الأمر مناسبًا، إلى رجال ونساء معروفين بخبرتهم وكفاءتهم[2].

ولكن، إن «هذَّبنا» الضمائر وتركنا بعد ذلك للمؤمنين البالغين مسؤوليّة أعمالهم، أفلا نذهب إلى أبعد ممّا يجب ونستخفّ بالنصوص الواضحة التي أصدرتها سلطة الكنيسة التعليميّة؟

لكي ندلّ على أنّ مثل تلك الطريقة في العمل لا تُعدّ تساهلاً في الأمور الأخلاقيّة، بل تعود إلى التفكير السليم الذي هو التفكير المسيحيّ أيضًا، نختار مثلا نقتبسه من حقل الكتاب المقدَّس، حيث نجد، منذ صدور رسالة البابا بيوس الثاني عشر في إلهام الكتب المقدَّسة، جوابًا على الاعتراض يمكّننا من البحث في الحدود التي نستطيع أن نضعها في موافقتنا على قرارات سلطة الكنيسة التعليميّة. ففي مطلع هذا القرن، أصدرت اللجنة الكتابيّة البابويّة قرارًا يحرّم تعليم وجود

(١) الشرع الكنسيّ، رقم ١٠٦٣.
(٢) الشرع الكنسيّ، رقم ١٠٦٤.

عدّة مؤلّفين للسفر المنسوب إلى النبيّ أشعيا وحده. ذلك بأنّ النقد التاريخيّ كان، منذ بضع سنوات، قد أعاد إلى بساط البحث نسبة ذلك السفر التقليديّة إلى مؤلّف واحد. لم يُتّخذ القرار بدون تروٍّ، بل بعد استشارة المفسّرين ذوي الكفاءة، منهم الأب كوندامان، وكان في جعبته حجّة وجيهة تحمله على القول بتعدّد مؤلّفين سفر أشعيا، وهي وجود تعابير خاصّة بالنبي إرميا (غير معروفة من أشعيا، مع أنّه عاش قبل إرميا) وردت في القسم الثاني من السفر. لكن الأب كوندامان كان يرغب في إبقاء اكتشافه لكتاب عزم على نشره، وكان مسرورًا بإقامة الدليل على أنّ اللجنة الكتابيّة ارتكبت خطأً في هذا الأمر. فلم يُدلِ برأيه قبل إصدار قرارها الذي يحرّم تعليم تعدّد المؤلّفين. فبقي الأب كوندامان متزعجًا مدّة سنين طويلة. وحين أراد أن ينشر كتابه، لم يحصل على الترخيص، مع أنّه ما زال يقول، على انفراد، بأنّ في سفر أشعيا أكثر من مؤلّف. ولم تستطع الأوساط الكاثوليكيّة أن تتحدّث علانيّة عن وجود مؤلِّفَين، لا بل ثلاثة، إلاّ في السنة ١٩٥٠، بعد أن أصدر البابا بيوس الثاني عشر رسالته العامّة في إلهام الكتب المقدّسة.

وهذا شأننا في الموضوع الذي نحن بصدده: إنّ التمييز بين الوسائل الطبيعيّة والوسائل الاصطناعيّة ليس له قيمة كبيرة، إن اعتبرنا الدور الذي يقوم به علم الطبّ، وكان من الأفضل أن يدور الكلام على علم النفس، على التعاقب في تنمية الحبّ البشريّ. لم يَخْفَ ذلك على صاحب الرسالة العامّة، لكنّه بحث فيه بطريقة التلميح فقط. أفهل يمكننا أن نقول إنّ الشعور البديهيّ بأضرار منع الحبل الواسع بالوسائل الكيماويّة هو صحيح، وإنّ الحجج المعروضة لا تُلزم العقول؟ في هذه الحال، لا نستغرب موقف التردّد والرفض من تعليم البابا بولس السادس. فإنّ القبول بتعليم لا يطبّق بسهولة يوم تمّ إعلانه يفترض أن يكون للمؤمنين (وللاهوتيّين) إيمان متين بالكنيسة وروح الطاعة. لكن هذا الإيمان وهذه الطاعة لم يكونا من نصيب الجميع! كلّ وثيقة تصدر عن سلطة الكنيسة التعليميّة لا بُدَّ أن تُقبل بروح الطاعة، ولكن باستخدام العقل أيضًا: ولا يُستبعد أن يتحتّم علينا أن نجد لها شروحًا أوفى من الشروح التي عُرضت صراحةً. أمّا في حالات التردّد، فلا بُدَّ من الخضوع.

بعد مرور ٣٠ سنة على «حضارة منع الحَبَل»، نرى اليوم النتائج الوخيمة التي أدّى إليها استخدام الحبّة. فقد عمَّ التساهل الجنسيّ في العالم الغربيّ، وتفكّكت العائلة، وسارت الدعاية إلى «الحصول على اللذّة من دون التعرّض للخطر»، وكادت الحملات على انتشار السيدا أن لا تتحدَّث عن الواقي الفعّال على الإطلاق، أي العفّة والأمانة للزوج...

إنّ عرض تعليم الكنيسة على هذه الطريقة والدعاية إلى العفّة والأمانة لا يعنيان الحكم النهائيّ على الذين لا يمارسونهما. ولكن علينا أن نسمّي الأشياء بأسمائها. فالاعتراف بقيمة المثال الأعلى المسيحيّ والإقرار بوضعنا كخاطئين، مع اعتبار أنفسنا غير قادرين في الوقت الحاضر على ممارسته، هي شيء، والقيام بتبرير ممارسة وخيمة العواقب والسماح بها بعدم ذِمّة هو شيء آخر. ليس الإنسان سيّدًا يقرّر بنفسه ما هو صالح وما هو شرّير، بل عليه أن يكتشفهما ويعترف بهما في الخضوع للخالق. ولكن، إذا صحّ أنّنا ذرّيّة خاطئة، فإنّنا أيضًا شعب نال الخلاص. فبنعمة الله، يؤدّي الاعتراف بالخطيئة إلى الندامة وإلى التوبة، وما «يُعجز الإنسان» يصبح ممكنًا بعون الله.

وقصارى القول إنّنا، إن استطعنا أن ندلّ على أنّ التمييز بين «الطبيعيّ» و«المصطنَع» لا يصلح لتحريم الوسائل التي يقال لها «اصطناعيّة»، يبقى أنّ هناك شريعة جوهريّة للحبّ البشريّ، يُحصل عليها عادةً بمراعاة النظام المبيضيّ.

وبهذا المعنى، فإنّ الكنيسة، التي تدعو إلى تنظيم النسل باستخدام «الوسائل الطبيعيّة»، أي باللجوء إلى إمساك جنسيّ محدود، تبقى في اتّجاه تطوّر سليم يمكّن البشريّة أن تزداد شعورًا يومًا بعد يوم بالسيطرة على مصيرها.

(نقلها إلى العربيّة الأب صبحي حموي اليسوعيّ)

صدر عن دار المشرق







محاولة ببليوغرافيّة في آثار أبي بكر الباقلّانيّ (ـ ٤٠٣/١٠١٣)

الدكتور بسّام عبد الحميد*

يحتلّ محمّد بن الطيّب الباقلّانيّ(١) مكانًا مرموقًا في التاريخ الكلاميّ عند المسلمين. ويعود ذلك لإسهاماته التأسيسيّة في تثبيت دعائم الاتّجاه الفكريّ الذي كانت معالمه قد بدأت تتّضح مع أبي الحسن الأشعريّ (ـ ٣٢٤/٩٣٥). وبالرغم من أنّ كلّ ما نعرفه من الآراء الكلاميّة والفلسفيّة للباقلّانيّ قد جاء مبنيًّا على **التمهيد**، الكتاب الذي لا يزال موضع اهتمام دارسي علم الكلام منذ منتصف هذا القرن، فإنّ أيّ محاولة للتعرّف على جملة إنتاجه الفكريّ ستساعدنا أكثر في تكوين تصوّر واضح عن إسهاماته في مجالات معرفيّة مختلفة، وسنفيد منها في رصد التطوّرات الفكريّة للحركة الأشعريّة خلال القرن الرابع الهجريّ/ العاشر الميلاديّ؛ خاصّة، وأنّ فترة من الغموض كانت قد عرفتها المرحلة الفاصلة

---

* أستاذ في المعهد العالي للدراسات الإسلاميّة ـ المقاصد، بيروت.

(١) ثمّة مراجع عن الباقلّاني كالخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، ٥، ٣٧٩ ـ ٨٣؛ القاضي عياض، **ترتيب المدارك**، ٤، ٥٨٥ ـ ٦٠٢؛ ابن عساكر، **تبيين كذب المفتري**، ٢١٧ ـ ٢٦؛ الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ١٧، ١٩٠ ـ ٣؛ السمعاني، **الأنساب**، ٢، ٥٢ ـ ٤؛ إبن الأثير **اللباب**، ١، ١١٢؛ إبن خلكان، **وفيات الأعيان**، ٤، ٢٦٩ ـ ٧٠؛ الصفدي، **الوافي بالوفيات**، ٣، ١٧٧؛ إبن العماد، **شذرات الذهب**، ٣، ١٦٨ ـ ٧٠؛ إبن الجوزي، **المنتظم**، ٧، ٢٦٥؛ إبن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ٦، ٢٣٤؛ إبن كثير، **البداية والنهاية**، ١١، ٣٧٣ ـ ٤؛ إسماعيل البغدادي، **هديّة العارفين**، ٥٩؛ الزركلي، ٧، ٤٦ ـ ٧؛ كحالة، ١٠، ١١٠؛ *GAL*, I, 211; *GALS*, I, 349; *GAS*, I, 608-10 *EI*(2), art. Bâqillânî, I, 988 (McCarthy).

بين وفاة الأشعريّ ونشاط الباقلّانيّ في نهايات القرن المشار إليه، ولا يزال الأمر كذلك رغم العديد من الدراسات حول نشأة الأشعريّة وتطوّراتها الأولى. وهذا هو السبب الأوّل من أسباب وضع هذه الدراسة.

أمّا السبب الآخر، فيتمثّل في توجيه تقديم الباقلّانيّ في سياق تاريخيّ ارتبط بازدياد النشاط الفكريّ للشيعة وللمعتزلة خلال القرن الرابع الهجريّ، وارتبط كذلك بالحركة السياسيّة للخليفة العبّاسيّ القادر (٣٨٢ - ٤٢٢/٩٩٢ - ١٠٣٠) في مواجهة النفوذ البويهيّ من جهة، ومحاولات فاطميّي مصر القضاء على الخلافة العبّاسيّة من جهة ثانية. هذا الخليفة، الذي أشاع خلال فترة حكمه الطويلة جزًّا من النشاط الفكريّ السنّيّ، جاءت في إطاره، بنظرنا، أعمال الباقلّانيّ وكتاباته.

حياة الباقلّانيّ ونشأته العلميّة

لا تذكر المصادر تاريخ مولده، وباستثناء ما يذكره يوسف سركيس من أنّه ولد سنة ٩٤٩/٣٣٨ (**معجم المطبوعات العربيّة**، ٥٢٠) لا نعرف أحدًا أشار قبله إلى شيء من هذا القبيل. سركيس اعتمد فيما ذكره عنه على مصدرَين: ابن خلّكان (- ١٢٨٢/٦٨١) في كتابه «وفيات الأعيان» والخوانساري (- ١٣١٣/ ١٨٩٥) في **روضات الجنّات**. أمّا الزركلي (**الأعلام**، ٧، ٤٦) وكحّاله (**معجم المؤلّفين**، ١٠، ١١٠)، اللذين أثبتا نفس التاريخ، فإنّهما كانا ينقلان عن سركيس الذي لم نتمكّن من العثور على التاريخ المذكور في أيّ من المرجعَين الذي ذكر أنّه اقتبس روايته هذه منهما.

Sezgin يرجّح (*GAS*, I, 608) أن يكون قد ولد في النصف الثاني من القرن الرابع الهجريّ/ العاشر الميلاديّ، فيما يرى محمود الخضيري وعبد الهادي أبو ريدة، محقّقا كتاب التمهيد، أنّه ولد في الربع الثاني منه (**التمهيد**، القاهرة، ٢)، على أنّ أكثر التقديرات انسجامًا مع سياق حياته يبقى الاحتمال الذي وضعه W. M. Watt الذي قدّر تاريخ ولادته بحوالى ٩٤٠/٣٢٨ (*Islamic philosophy...*, 76)، وهو الاحتمال الذي نميل إليه.

لم يُشر أحد من الذين ترجموا له إلى مكان ولادته، غير أنّ نسبته إلى البصرة عند الجميع (البصريّ) ترجّح احتمال كونه بصريّ الأصل والمولد.

أمّا عن كنيته (الباقلّانيّ)، فإنّ السمعاني (ـ ١١٦٧/٥٦٢) يرى أنّها نسبة إلى بيع الباقلّاء، وتعني بائع الباقلّاء (**الأنساب**، ٢، ٥٢)، وتابعه في ذلك ابن خلّكان (**وفيات الأعيان**، ٤، ٢٦٩)، بينما يرى الحريري (ـ ١١٢٢/٥١٦) أنّ النسبة هنا شاذّة (**درة الغواص**، ٦٢). ويبدو أنّ هذه الكنية هي، بحسب M. Horten، نسبة إلى مهنة أبيه الذي كان يتعاطى تجارة الفول المصريّ في البصرة (*Die philosophischen...*, 540)، لكن Horten لا يشير إلى مرجعه لذلك وربّما استفاد من مدلول الكنية نفسها (ابن الباقلّاني).

لا نعرف الكثير من أخباره في السنوات الأولى من حياته. ممّا نعرفه في هذا المجال ما يذكره أبو علي الأهوازي (ـ ١٠٥٤/٤٤٦) في رسالته «مثالب ابن أبي بشر (الأشعري)»، التي نشرها الأب Allard، من أنّه كان أجيرًا لفامي، قرأها Allard عامي وترجمها Homme (*Un pamphlet contre al-Aš'arī*, 161) du peuple، في قصر الزيت، أحد أحياء البصرة (ياقوت، **معجم البلدان**، ٤، ٣٥٧)، بأربعة دوانيق (دانَق = ٠،٤٠٠٩٢ غ) كلّ يوم.

تذكر لنا المصادر معلومات لا بأس بها عن دراسته وشيوخه؛ وهو أمر ساعدنا إلى حدٍّ كبير في تحديد اهتماماته العلميّة، وكذلك في التعرّف على بعض مراحل حياته.

درس الباقلّانيّ في البصرة أصول الأشعريّة على أبي الحسن الباهلي (حوالى ٩٨٠/٣٧٠)[1] أحد تلامذة أبي الحسن الأشعري (ـ ٩٣٥/٣٢٤)؛ إلّا أنّه كان له اختصاص بتلميذ آخر للأشعري هو أبو بكر بن مجاهد (ـ ٩٨٠/٣٧٠)[2]، وعنه أخذ الكلام (**سير أعلام النبلاء**، ١٧، ١٩٢).

---

(١) أنظر عن الباهلي، ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، ١٧٨؛ الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ١٦، ٣٠٤ ـ ٥.

(٢) أنظر عن ابن مجاهد، الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، ١، ٣٤٣؛ إبن عساكر، **تبيين كذب المفتري**، ١٧٧؛ الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ١٦، ٣٠٥؛ إبن العماد، **شذرات الذهب**، ٣، ٧٤ ـ ٥.

غير أنّنا لا نعلم ما إذا كان قد درس عليه في البصرة أم في بغداد؛ الذهبيّ (ـ ١٣٧٤/٧٤٨) يذكر أنّ ابن مجاهد من أهل البصرة، سكن بغداد وتوفّي بها (**سير أعلام النبلاء**، ١٦، ٣٠٥).

غادر الباقلّانيّ البصرة، ولا نعرف تاريخ مغادرته لها، على أنّ Watt يقدّر هذا التاريخ بسنة ٩٧٠/٣٦٠ (*Islamic philosophy*, 76). كلّ ما نعرفه في هذا المجال أنّه غادرها نهائيًا متوجّهًا إلى شيراز تلبيةً لدعوة وجّهها الأمير البويهي عضد الدولة (ـ ٩٨٣/٣٧٢) لأشعري لغرض مناظرة بعض رجال المعتزلة في بلاطه. القاضي عياض (ـ ١١٤٩/٥٤٤) يذكر أنّه كان شابًا عند توجّهه إلى شيراز، حيث أقام فيها مدّةً مقرّبًا للأمير البويهي الذي كلّفه لكفاءته تدريس أحد أبنائه، وقد ألّف له **التمهيد** (**ترتيب المدارك**، ٤، ٥٩٣)[1]، وهو ما يؤكّده الباقلّانيّ نفسه في مقدّمته للكتاب المذكور (**التمهيد**، القاهرة، ٣٣ - ٤).

بعد ذلك، انتقل إلى بغداد بصحبة عضد الدولة يستقرّ بها حتّى وفاته فيها. لا تذكر المصادر تاريخ انتقاله إليها، لكنّ إشارة وردت عند جورج مقدسي، في كتابه عن ابن عقيل (ـ ١١٤٩/٥١٣)، عند ذكره لأبي الحسن الخرزي (١٠٠١/٣٩١) الذي كان من مدعوّي الأمير البويهي وقتذاك، تؤكّد توجّه الجميع إلى بغداد سنة ٩٧٧/٣٦٧ (*Ibn 'Aqīl...*, 279).

سكن الباقلّانيّ بغداد ولا يشير أحد ما إذا كان قد نزلها قبل انتقاله النهائيّ إليها. إنّ مقارنة ما يذكره الخطيب البغدادي (ـ ١٠٧٠/٤٦٣) حول دراسته فيها (**تاريخ بغداد**، ٥، ٣٧٩) على الحسين علي النيسابوري (ـ ٩٦٠/٣٤٩) وعلى

---

(١) يشكّك McCarthy، الذي نشر **التمهيد** في بيروت سنة ١٩٥٨، في دقّة معلومات القاضي عياض؛ إذ إنّ **التمهيد**، بنظر McCarthy لا يمكن أن يكون بعمل شاب، خاصّة أنّ الباقلّانيّ أشار فيه إلى ستّة من أهمّ أعماله (**التمهيد**، بيروت، ٢٩). إنّ هذا الاستنتاج منطقيّ لولا أنّ القضيّة وردت في سياق المقارنة في السنّ بين الباهلي والباقلّانيّ، وكان الباهلي رجلاً طاعنًا في السنّ بحسب إشارة القاضي عياض الذي يذكر أنّ عضد الدولة قرّر استدعاء أحد الأشاعرة عندما بلغته أخبار انتشار مذهبهم، فأشار إليه قاضي قضاته بشر بن الحسين المعتزلي بأنّ في البصرة شيخًا وشابًا (**ترتيب المدارك**، ٤، ٥٩٣). ثمّ إنّه لا مبرّر لدينا لعدم قبول ما يؤكّده الباقلّانيّ نفسه حول وضعه للتمهيد في تلك الفترة (**التمهيد**، القاهرة، ٥؛ بيروت، ٣٣ - ٤).

أبي بكر القطيعي (ـ ٣٦٨/٩٧٨) بالتاريخ الذي سبقت الإشارة إليه، تمكّنا من الجزم بأنّه تردّد إليها دارسًا في فترة مبكرة من حياته.

في بغداد درس الحديث على القطيعي[١] والنيسابوري[٢] وابن ماسي[٣]، وخرّج له ابن أبي الفوارس (ـ ٤١٢/١٠٢١)[٤]. لكنّه لم يُعرف كمحدّثٍ، ولم تصلنا أيّ إشارة تدلّ على أنّه اهتمّ بعلم الحديث تأليفًا وتدريسًا، إلاّ أنّنا نلحظ فيما وصلنا من كتاباته ما ينمّ عن كونه واسع الاطّلاع في هذا المجال.

درس فيها أيضًا الفقه المالكيّ وأصوله على كبير المالكيّة في العراق أبو بكر الأبهري (ـ ٣٧٥/٩٨٥)[٥]، ولا نعلم أحدًا شكّك في مالكيّته باستثناء روايتين لابن كثير (ـ ٧٧٤/١٣٧٢): تفيد الرواية الأولى أنّه كان شافعيًا، وتفيد الثانية أنّه كان حنبليًا، وأنّه كان يكتب على فتاويه: «كتبه أبو بكر بن الطيب الحنبليّ» (**البداية والنهاية**، ١١، ٣٧٤). فيما عدا ذلك، فإنّ المصادر تجمع على كونه مالكيًا، والقاضي عياض يؤكّد (**ترتيب المدارك**، ٤، ٥٨٦) أنّه أصبح، بعد وفاة الأبهري، مرجع المالكيّة في الشرق.

لم يُعرَف الباقلاّنيّ فقيهًا، فقد اشتهر كمتكلّم مؤسّسٍ في المدرسة الأشعريّة، ويشار إليه من هذا المنطلق عند كتاب التراجم. إنّ عدم شهرته كفقيه

---

(١) أنظر عن أبي بكر القطيعي، الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، ٤، ٧٣أ ـ ٤، الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ١٧، ١٩١، ابن العماد، **شذرات الذهب**، ٣، ٦٥؛ **الزركلي**، ١، ١٠٣؛ **كحاله**، ١، ١٨٢، *GAS*, I, 200.

(٢) أنظر عن النيسابوري، الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، ٨، ٧١؛ **الزركلي**، ٢، ٢٢٦، **كحاله**، ٤، ٣٨.

(٣) أنظر عن ابن ماسي، الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، ٩، ٤٠٨ ـ ٩؛ الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ١٧، ١٩١؛ إبن الجوزي، **المنتظم**، ٧، ١٠٢؛ إبن العماد، **شذرات الذهب**، ٣، ٦٨ ـ ٩.

(٤) أنظر عن ابن أبي الفوارس، الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، ١، ٣٥٢ ـ ٣؛ إبن الجوزي، **المنتظم**، ٨، ٥ ـ ٦؛ إبن العماد، **شذرات الذهب**، ٣، ١٩٦؛ **كحاله**، ٩، ١٤؛ *GAS*, I, 226.

(٥) أنظر عن الأبهري، الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، ٥، ٤٦٢ ـ ٣؛ القاضي عياض، **ترتيب المدارك**، ٤، ٤٦٦ ـ ٧؛ الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ١٦، ٣٣٢؛ ابن العماد، **شذرات الذهب**، ٣، ٨٥ ـ ٦.

ترجع بنظرنا إلى عدم اهتمام المالكيّة به رغم ما يذكره القاضي عياض من مؤلّفاته في أصول الفقه (**ترتيب المدارك**، ٤، ٦٠١ - ٢). وربّما كان السبب في ذلك، هو الموقف التقليديّ للمالكيّة من المتكلّمين ومن علم الكلام؛ أي «مَّا ليس تحته عمل». إنّ شأنهم كان أن يعرفوا في شرق العالم الإسلاميّ وغربه محدّثين، فقهاء وعالمي قراءات[١].

يذكر الذهبي أنّه كانت له بجامع المنصور ببغداد حلقة كبيرة (**سير أعلام النبلاء**، ١٧، ١٩١)، وكان، بحسب الخطيب البغداديّ، يدرس نهاره وأكثر ليله (**تاريخ بغداد**، ٥، ٣٨٠)، وقد استمرّ مدرّسًا حتّى السنوات الأخيرة من حياته[٢]؛ فقد أثبت تلميذ له هو أبو عمران الفاسي (ـ ١٠٣٩/٤٣٠) سماعه منه إملاءً سنة ١٠١٢/٤٠٢ (**ترتيب المدارك**، ٤، ٥٨٨). يضيف القاضي عياض، أنّه كان قد درس، خلال إقامته في شيراز، كتاب اللمع لأبي الحسن الأشعري (**ترتيب المدارك**، ٤، ٥٩٣).

إلى جانب نشاطه في المجال التدريسيّ، فقد عُرف عنه مناظرًا من الطراز الأوّل، ويشير معظم الذين ترجموا له إلى مناظراته بنفس النسبة التي يشيرون فيها إلى مؤلّفاته[٣]. هذه المناظرات، التي تمدُّنا المصادر بمعلومات لا بأس بها حولها،

---

(١) أنظر موقف المالكيّة من علم الكلام وأتباعه في مقدّمة رضوان السيّد **للإشارة إلى أدب الإمارة** للمرادي، ١٢ - ٣.

(٢) نعرف من أتباع الباقلّاني: أبو عبد الرحمن محمّد بن الحسين السلمي (ـ ١٠٢١/٤١٢)، أبو الحسين رافع بن نصر (ـ ١٠٣١/٤٢٢)، القاضي عبد الوهاب بن علي البغدادي (ـ ٤٢٢/ ١٠٣١)، أبو الحسن السكري الشاعر (ـ ١٠٣٢/٤٢٣)، أبو علي الحسن بن شاذان (ـ ٤٢٦/ ١٠٣٤)، أبو عمران موسى بن عيسى الغفجومي الفاسي (ـ ١٠٣٩/٤٣٠)، القاضي أبو محمّد عبدالله بن محمّد الأصبهاني المعروف بابن اللبان (ـ ١٠٣٩/٤٣٠)، أبو عبدالله الحسين بن حاتم الأزدي (ـ ١٠٣٩/٤٣٠)، أبو ذرّ الهروي (ـ ١٠٤٣/٤٣٥)، أبو القاسم عبيدالله بن أحمد الصيرفي (ـ ١٠٤٣/٤٣٥)، أبو الحسن علي بن محمّد الحربي (ـ ١٠٤٥/٤٣٧)، القاضي أبو جعفر محمّد بن أحمد السمناني (ـ ١٠٥٢/٤٤٤)، أبو طاهر محمّد بن علي المعروف بابن الأنباري (ـ ١٠٥٧/٤٤٩)، أبو حاتم محمّد بن الحسن الطبري. أنظر، الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، ٥، ٣٧٩؛ الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ١٧، ١٩٠ - ١؛ إبن عساكر، **تبيين كذب المفتري**، ٢١٧؛ القاضي عياض، **ترتيب المدارك**، ٤، ٥٨٦ - ٧.

(٣) يعتبر كتاب القاضي عياض، **ترتيب المدارك**، ٤، ٥٨٥ - ٦٠٢، المصدر الرئيسيّ لنشاطه في هذا المجال، يليه ابن عساكر في **تبيين كذب المفترى**، ٢١٧ - ٢٦، وهذين المصدرين ينقلان :

شغلت، فيما يبدو، حيّزًا مهمًّا من حياته. إنّ أثر الطابع المنهجيّ لهذه المناظرات أمر تسهل ملاحظته فيما وصلنا من كتاباته.

يُذكر أنّه كان كثير التطويل في المناظرة معروفًا بذلك، وكان جيّد الاستنباط، يمتاز بسرعة الجواب (**وفيات الأعيان**، ٤، ٢٦٩). وقد اشتهر منذ أن دعاه عضد الدولة إلى شيراز حيث ناظر كلاًّ من: أبو الحسن الأحدب (- ٣٧٠/٩٨١)[١]، من أتباع أبي القاسم الكعبي (- ٣١٩/٩٣١)، أحد كبار رجال مدرسة بغداد الاعتزاليّة، حول «تكليف ما لا يطاق»، وأبو إسحاق النصّيبينيّ[٢] من مدرسة البصرة حول «رؤية الله تعالى في الآخرة» (**ترتيب المدارك**، ٤، ٥٩١ - ٢)، وبحسب ابن عساكر (- ٥٧١/١١٧٥)، فإنّ الباقلانيّ ظهر في مناقشتهم، وكان ذلك من أبرز دواعي تقريب الأمير البويهي له (**تبيين كذب المفتري**، ١٢٠). بالمقابل، يشير ابن المرتضى (- ٨٤٠/١٤٣٧) إلى أنّ القاضي عبد الجبّار بن أحمد (- ٤١٥/١٠٢٤) ترفّع عن مناظرته وكلّف بذلك تلميذًا له هو أبو القاسم إسماعيل بن أحمد البستي السمرقنديّ[٣]، فناظره وغلبه (**باب ذكر المعتزلة**، ٦٩).

للباقلانيّ أيضًا مناظرات جرت مع بعض رجال الدين المسيحيّين أثناء مهمّة إلى القسطنطينيّة كلّفه بها عضد الدولة لدى الأمبراطور Basile II (- ٤١٦/١٠٢٥) سنة ٣٧١/٩٨١. هذه المناظرات، التي يذكرها القاضي عياض مفصّلة (**ترتيب المدارك**، ٤، ٥٩٤ - ٦٠١)، تدلّ على اطّلاع واسع ودقيق على العهدَين القديم والجديد[٤].

= تفصيلات دقيقة عن العديد من مناظراته. يمكننا العثور أيضًا على شذرات من هذه المناظرات عند الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ١٧، ١٩٠ - ٣؛ إبن خلكان، **وفيات الأعيان**، ٤، ٢٦٩ - ٧٠؛ وعند الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، ٥، ٣٧٩ - ٨٣.

(١) أنظر عن الأحدب، ابن المرتضى، **باب ذكر المعتزلة**، ٦٨؛ القاضي عبد الجبّار، **فضل الاعتزال**، ١٢٢.

(٢) أنظر عن النصّيبينيّ، ابن المرتضى، **باب ذكر المعتزلة**، ٦٨.

(٣) أنظر عن البستي، ابن المرتضى، **باب ذكر المعتزلة**، ٦٩.

(٤) يشير Gardet وAnawati إلى الدقّة وإلى متانة اللغة اللتين يراعيهما الباقلانيّ عندما يذكر نصوصًا من العهدَين القديم والجديد، *Introduction à la théologie musulmane*, 155.

حول مسائل الإمامة له مناظرات عديدة مع الشيخ المفيد (ـ ٤١٤/ ١٠٢٣)[١]، أحد كبار رجال الشيعة الإماميّة في القرن الرابع الهجريّ/العاشر الميلاديّ، وقد تمَّ نشر جزء منها[٢].

إشتهر الباقلّانيّ بلقب القاضي، وأصبح هذا اللقب بمثابة الاسم له في كتب المتأخّرين من أصحابه وغيرهم[٣]؛ فيقتصر على ذكره حين يتعلّق الأمر برأي له في قضيّة ما، فيقال: «قال القاضي»، أو «وهذا ما يراه القاضي» ويقصد به الباقلّانيّ.

يتفرّد معاصر له هو عبد القاهر البغدادي (ـ ١٠٣٧/٤٢٩) بوصفه، في كتابه **أصول الدين**، بقاضي قضاة العراق، فارس، كرمان والجزيرة، ويشير إلى هذا اللقب (قاضي القضاة) في أكثر من موضع من كتابه المذكور (**أصول الدين**، ٣١٠). القاضي عياض يذكر «أنّه تولّى القضاء بالثغر» (**ترتيب المدارك**، ٤،

(١) أنظر عن المفيد، الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، ٣، ٢٣١؛ إبن العماد، **شذرات الذهب**، ٣، ١٩٢؛ **الزركلي**، ٧، ٢٤٥؛ **كحاله**، ١١، ٣٠٦ ـ ٧؛ وانظر دراسة M. McDermott, *The theology of aš-šayḫ al-Mufīd*, Beyrouth 1978.

(٢) ما وصلنا من المناظرات التي جرت بين الباقلّانيّ والمفيد نصّ بعنوان **مسألة في النصّ على أمير المؤمنين سأله عنها الباقلّانيّ** محفوظ في مكتبة مرعشي نفي، ويعود هذا النصّ إلى فترة وجيزة بعد موت المفيد (ـ ١٠٢٣/٤١٤) بحسب McDermott الذي نشره في دراسة بعنوان «*A debate between al-Mufīd and al-Bāqillānī*», in *Recherches d'Islamologie:* recueil d'articles offert à G. Anawati et à L. Gardet, Louvain 1977, 223-35.
إعتمد McDermott في نشرته أيضًا على قطعتين تتضمّنان جدالاً حول نفس الموضوع، وكلتاهما محفوظ في مكتبة أمير المؤمنين العامّة بالنجف. تحمل القطعة الأولى عنوان **مناظرات المفيد والباقلّانيّ**، وهي من نسخ محمّد السماويّ ببغداد سنة ١٩١٩/١٣٣٨، فيما تحمل القطعة الثانية عنوان **إبطال الشبهة** وهي من عمل نفس الناسخ سنة ١٩٢٢/١٣٤١ بالنجف. النجاشي، صاحب كتاب الرجال، يذكر لأستاذه المفيد نصًّا بعنوان **مسألة في النصّ الجليّ**. McDermott يفترض (*A debate*, 225) أن يكون مضمون هذا النصّ مطابقًا لمضامين الرسائل الثلاث التي اعتمد عليها، ويشير Sezgin إلى أنّ النصّ الأخير كان قد تمّ نشره ضمن مجموعة رسائل في بغداد سنة ١٣٧٥/١٩٥٥ (*GAS*, I, 551).

(٣) أنظر مثلاً، الجويني، **الارشاد**، ٥ ـ ٦؛ الشهرستاني، **الملل والنحل**، ١، ٩٨؛ الايجي، **المواقف**، ٩٥.

٥٨٦)، غير أنّه لم يشر إلى اسم الثغر الذي تولّى القضاء فيه، ولم يحدّد الفترة الزمنيّة التي مارس فيها القضاء هناك. نحن نفترض أن يكون قد مارس القضاء منذ فترة مبكرة من حياته بحيث لا تتعارض إشارة القاضي عياض مع ما ذكره معاصره البغدادي في أقدم إشارة لدينا، فيما نعلم، حول نشاطه في هذا المجال.

يؤيّد ما أشار إليه البغدادي، ما ذكره ابن عساكر (**تبيين كذب المفتري**، ٢٤٧) في ترجمته لأحمد بن دلويه الاستوائي (ـ ١٠٤٢/٤٣٤)[١] من أنّه «تولّى القضاء بعكبرا (**معجم البلدان**، ٤، ١٤٢) من قبل الباقلاّني»[٢]؛ بحيث يفهم من هذه الإشارة أنّه كانت لديه صلاحيّات تعيين القضاة، وتتّضح الصورة أكثر إذا علمنا أنّ الاستوائي كان شافعي المذهب.

يذكر ابن الأثير (ـ ١٢٣٢/٦٣٠) أنّه أُسند إليه في أواخر حياته «قضاء عُمان والسواحل القريبة وحدود تلك النواحي» (**الكامل في التاريخ**، ٧، ٢٥٤)، وذلك بعد مهمّة ناجحة قام بها سنة ١٠١٢/٤٠٢ لدى الأمير البويهي بهاء الدولة (ـ ١٠١٣/٤٠٣) بناءً لطلب الخليفة العبّاسي القادر (ـ ١٠٣١/٤٢٢).

---

(١) أنظر عن الاستوائي، الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ٤، ٣٧٧ ـ ٨؛ إبن عساكر، تبيين كذب المفتري، ٢٤٧ ـ ٨؛ الذهبي سير أعلام النبلاء، ١٧، ٥٨٢؛ السمعاني، الأنساب، ٥، ٣٣٣ ـ ٤.

(٢) يذكر الأب Allard، نقلاً عن ابن عساكر (تبيين كذب المفتري، ٢٤٧)، أنّ الباقلاّني تولّى بنفسه قضاء عكبرا (*Le problème des attributs divins*, 222)، ولعلّ الفهم الخاطئ للأب Allard قد جاء نتيجة قراءته (من قِبَل الباقلاّني) في نصّ ابن عساكر على أنّها (من قَبْل)، بحيث يصبح المعنى، بحسب قراءة Allard، أنّ الاستوائي مارس القضاء في عكبرا قبل أن يُعهد إلى الباقلاّني تولّي القضاء فيها، وهذا أمر غير ممكن لأنّ الفارق في تاريخ الوفاة بينهما ٣١ سنة.

Von Grunebaum تبنّى نفس الفهم في (*A Tenth-Century document of arabic Literary theory and criticism*, 13)، وكذلك يوسف ايبش في (*The political doctrine of Bāqillānī*, 6)، لكنّهما اعتمدا على ما ذكره ياقوت (إرشاد الأريب، ٢، ١٠٥) فيما أورده مطابقًا لنصّ ابن عساكر حول نفس الموضوع.

ايبش يضيف، في أطروحته عن الباقلاّني، أنّه مارس القضاء في بغداد (*The political doctrine*, 20) ويشير هبة الله الحسيني، في مقدّمته **لتصحيح الاعتقاد** للشيخ المفيد، إلى أنّه كان قاضيًا للقضاة في بغداد، إلاّ أنّ أيًا من الإشارتين لم نتمكّن من العثور على أصل لها عند أحدٍ من الذين ترجموا له.

لقد كان الهدف من هذه المهمّة إقناع الأمير البويهي بضرورة التدخّل لقمع حركة أمير الموصل قرواش بن المقلد العقيلي (ـ ٤٤٤/١٠٥٢) الذي كان قد أعلن الولاء للدولة الفاطميّة في مصر (**الكامل**، ٧، ٢٥٣). غير أنّ ما يذكره ابن الأثير مُعارَض بعدم وجود ما يشير إلى أنّ الباقلّانيّ قد غادر بغداد بعد استقراره النهائيّ فيها ليقيم في مدينة أخرى، وإنّ الإشارة إلى سماع أحد تلامذته منه سنة ٤٠٢/١٠١٢ في بغداد (**ترتيب المدارك**، ٤، ٥٨٨) تعني ضرورة أنّه لم يغادرها في تلك الفترة إلى أيّ مكانٍ آخر. ثمّ إنّ ما ذكره ابن الأثير حول تولّيه القضاء من قِبَل بهاء الدولة. كلام غير دقيق، لأنّ مسألة تسمية القضاة كانت لا تزال، بحسب مسكويه (ـ ٤٢١/١٠٣٠)، رغم تراجع سلطات الخليفة، من اختصاصاته التي حرص الأمراء البويهيّون على تأكيد دوره فيها (**تجارب الأمم**، ٢، ٣٢١).

دوره في الحياة العامّة لعصره

إضافة إلى إسهاماته في الحياة العامّة كقاضٍ، فقد ارتبط اسمه بعدّة مهمّات سياسيّة ـ دينيّة. ولعلّ أبرزها المهمّة التي كلّفه عضد الدولة القيام بها لدى Basile II سنة ٣٧١/٩٨١. يرى محقّقا كتاب **التمهيد** أنّ مهمّته كانت علميّة، وأنّ المؤرّخين الذين أشاروا إليها، أبرزوا جانب النقاشات التي جرت خلالها (**التمهيد**، القاهرة، ٥). لكن G. Schlumberger يشير إلى أنّ مهمّة الباقلّانيّ إلى القسطنطينيّة جاءت على أثر لجوء Skléros (ـ ٣٨١/٩٩١)، أحد القوّاد المتمرّدين على Basile II، إلى منطقة ميافارقين (**معجم البلدان**، ٥، ٢٣٥ ـ ٨) الواقعة تحت نفوذ البويهيّين في تلك الفترة (*L'épopée byzantine à la fin du Xe siècle*, I, 440).

لا نعرف سببًا يبرّر اختيار الباقلّانيّ لهذه المهمّة. يعتقد الخضيري وأبو ريدة أنّ اختياره جاء إرضاءً لشعور المسلمين الذين كانوا يطمحون إلى تحرير أسراهم لدى الروم (**التمهيد**، القاهرة، ٥)، فيما يفهم من دراسة H.F. Amedroz للرسالة التي وضعها ابن شهرام، حول المهمّات المتبادلة بين الروم والمسلمين في

تلك الفترة، أنّ مهمّته كانت ذات طابع سياسيّ (*An embassy from Bagdhad to the Emperor Basil II*, 934-5) إلاّ أنّنا يمكن أن نحمل هذه المسألة على تفسير آخر؛ إنّ اختيار الباقلّانيّ لهذه المهمّة جاء بنظرنا من واقع انتمائه السنّيّ، وستتّضح الصورة أكثر، بما يخدم هذا الاحتمال، إذا ما وضعنا هذا العامل في سياق السياسة العامّة لعضد الدولة في بغداد. لقد تمثّلت سياسة هذا الأمير في السعي إلى إيجادها من التوازن المذهبيّ في محيط كان السنّة يشكّلون فيه تفوّقًا عدديًّا واضحًا، بينما بدا صريحًا مدى الامتيازات التي حصل عليها الشيعة/المعتزلة منذ قدوم البويهيّين سنة ٩٤٥/٣٣٤ . إنّ هذا التفسير للقضيّة سيكون أكثر قبولاً بالنظر إلى السياسات التي انتهجها الأمراء البويهيّون في بغداد قبل سنة ٣٦٧/ ٩٧٧، وقد كان من نتائجها إثارة الخلافات المذهبيّة التي كانت المدينة مسرحًا لها لفترات زمنيّة طويلة[١].

لقد كان الباقلّانيّ مقرّبًا للخليفة العبّاسيّ القادر (ـ ١٠٣١/٤٢٢) الذي ابتدأ حكمه سنة ٩٩١/٣٨١، ولقد أدّى، من موقعه هذا، أدوارًا مهمّة في مجالات التقارب السنّيّ ـ السنّيّ، سيّما أنّه كانت تربطه بالحنابلة علاقات وطيدة[٢]. لقد كان الحنابلة أصحاب نفوذ قويّ في الأوساط العامّة، وكانوا

---

(١) عرفت بغداد خلال القرن الرابع الهجريّ/العاشر الميلاديّ حالة من الفوضى والاضطراب وانعدام الأمن الاجتماعيّ لم تعرفه قبل قدوم البويهيّين إليها، ويكاد يجمع المؤرّخون على أنّ بغداد لم تشهد استقرارًا اجتماعيًّا إلاّ ثلاث مرّات طيلة هذه المدّة. إنّ هذا الأمر راجع إلى السياسة التي مارسها الأمراء البويهيّون في المجال المذهبي منذ أيّام معزّ الدولة ٩٦٦/٣٥٦ . ويمكننا أن نشير هنا إلى صراعات مذهبيّة كانت المدينة مسرحًا لها في السنوات: ٩٥١/٣٤٠، ٩٥٧/٣٤٦، ٩٥٩/٣٤٨، ٩٦٠/٣٤٩، ٩٦٢/٣٥١، ٩٦٤/٣٥٣، ٩٩٠/٣٨٠، ٩٩١/٣٨١، ٣٩٨/ ١٠٠٧، ١٠١٦/٤٠٧ و١٠١٧/٤٠٨ . أنظر هذه الأحداث في ابن الجوزي، **المنتظم**، ٦، ٣٨٤، ٣٩٠، ٣٩٤؛ ٧، ٧ ـ ٨، ١٩، ١٥٣، ٢٣٧، ٢٨٣، ٢٨٧؛ إبن الأثير، **الكامل**، ٦، ٢٥٦، ٢٥٨؛ ٧، ٥، ١٢، ١٤٥، ١٥٦، ٢٣٩، ٢٩٥، ٢٩٩؛ إبن كثير، **البداية والنهاية**، ١١، ٢٤٦؛ ٢٤٩، ٢٥١، ٢٥٦، ٣٢٩ ٣٣٠، ٢٦١ ـ ٢؛ ١٢، ٦.

(٢) في هذا الإطار، يمكن أن نضع إشارة ابن عساكر (تبيين كذب المفتري، ٢٢١) حول اهتمام حنابلة عصره به؛ من مثل قول أبو الحسن التميميّ لأصحابه: «تمسّكوا بهذا الرجل فليس للسنّة عنه غنىً أبدًا»، وكان أبو الفضل التميميّ، أحد كبار الحنابلة في أيّامه، يبالغ في وصف مدى صداقته للباقلّانيّ بقوله: «إجتمع رأسي ورأس القاضي أبي بكر بن الطيّب على مخدّة واحدة

أصحاب قوّة كانت تتنامى يومًا بعد يوم في بلاط الخليفة (*Ibn ʿAqīl*, 227). إنّ لهذا الأمر أهمّيّته الخاصّة بنظر القادر؛ إنّه من مستلزمات تحقيق المشروع السياسيّ لهذا الخليفة، الذي عمل خلال فترة حكمه الطويلة على تأكيد الحضور الفعليّ لمؤسّسة الخلافة، هذه المؤسّسات التي اختزل البويهيّون دورها وموقعها منذ مطالع القرن الرابع الهجريّ/ العاشر الميلاديّ.

مات الباقلّانيّ، بحسب الخطيب البغدادي، في الثالث من ذي العقدة من سنة ٤٠٣ للهجرة، يوافق هذا التاريخ السادس من حزيران من سنة ١٠١٣ للميلاد (**تاريخ بغداد**، ٥، ٣٨٢). دُفِنَ أوّل الأمر في فناء داره في درب المجوس ببغداد، ثمّ نقلت رفاته إلى مقبرة باب حرب الشهيرة ليوارى إلى جانب أحمد بن حنبل (**تبين كذب المفتري**، ٢٢٣).

يذكر الخطيب البغدادي (**تاريخ بغداد**، ٥، ٣٨٠) برواية أبي الفرج محمّد بن عمران الفاسي (ـ ١٠٣٩/٤٣٠)، أحد تلامذة الباقلّانيّ، أنّه «كان كلّ ليلة، إذا فرغ من ورده، كتب ٣٥ ورقة تأليفًا من حفظه». وصف ثانٍ عند الخطيب أيضًا لمعاصر للباقلّانيّ هو أبو بكر الخوارزمي (ـ ١٠١٣/٤٠٣) يشير فيه إلى «أنّ كلّ مؤلّف في بغداد إنّما ينقل من كتب الناس إلى كتبه إلاّ القاضي أبو بكر؛ فإنّ صدره يحوي علمه وعلم الناس» (**تاريخ بغداد**، ٥، ٣٨٠).

بعيدًا عن مدى قبولنا لمضمون هذه الروايات، وهي روايات يغلب فيها طابع الإعجاب، لا سيّما أنّها صادرة عن مقرّبين منه، إلاّ أنّه من المؤكّد أنّ الرجل كان غزير الإنتاج، وهذه صفة لازمته وأشار إليه بها جميع الذين ترجموا له.

الخطيب البغدادي يذكر «أنّ له التصانيف الكثيرة في الردّ على المخالفين من الرافضة والمعتزلة والجهميّة والخوارج وغيرهم» (**تاريخ بغداد**، ٥، ٣٧٩)، وابن

= سبع سنين»، وقد حضر التميميّ حافيًا جنازته مع إخوته وأصحابه، وقعد للعزاء ثلاثة أيّام. وفي هذا الإطار، يمكن أن نفهم أيضًا مغزى اهتمام ابن تيميّة وتلميذه ابن القيم؛ في فترات متأخّرة، بكتابات الباقلّانيّ، ويمكن أيضًا في المجال نفسه، أن نقيم وزنًا لِمَا يذكره ابن كثير من أنّ الباقلاني كان يكتب على فتاويه: «كتبه محمّد بن الطيّب الحنبلي» (**البداية والنهاية**، ١١، ٣٧٤).

كثير (- ١٣٧٢/٧٧٤)، الذي يصل عنده الرقم الذي أشار إليه الخطيب إلى ٢٠ ورقة، يشير إلى أنّه كان «من أكثر الناس تصنيفًا في الكلام (**البداية والنهاية**، ١١، ٣٧٣)، فيما يذكر الذهبي (- ١٣٧٤/٧٤٨) أنّ «له التصانيف الكثيرة المنتشرة في الردّ على المخالفين (**سير أعلام النبلاء**، ١٧، ١٩١) و«كتبه كثيرة ومشهورة في علم الكلام، وأنّه كان أوحد زمانه في علمه، وكان موصوفًا بجودة الاستنباط» بحسب ابن خلّكان (**وفيات الأعيان**، ٤، ٢٦٩). إبن عساكر (**تبيين كذب المفتري**، ٢١٧)، الذي يشير إلى «أنّ له الكتب الجليلة في قواعد الإسلام، وهي منتشرة، وعلومه مستفاد منها ومتوارثة»، يذكر كلامًا لأبي الفضل التميميّ، شيخ الحنابلة ببغداد، يصف الباقلانيّ فيه يوم وفاته بأنّه «صنّف سبعين ألف ورقة» في نصرة السنّة والذبّ عن الشريعة (**تبيين كذب المفتري**، ٢٢١). مثل هذه الإشارات نجدها عند سائر الذين أثبتوا ترجمة له في كتبهم[١].

لم تصلنا كتب الباقلانيّ كلّها، الأمر الذي لا يساعدنا كثيرًا لأن نخمّن الحدّ الذي بلغه إنتاجه العلميّ. إنّ القسم الذي وصل إلينا من كتبه قليل جدًّا بالمقارنة مع القائمة التي كان القاضي عياض يعرفها. إنّ قائمة القاضي عياض تعتبر من أوسع مصادرنا حول إنتاجه الفكريّ، وهي تسجّل لنا ٥٢ عنوانًا، وبالرغم من كونها المصدر الأساس في هذا المجال، فإنّها لا تحمل عناوين بعض الكتب التي وصلت إلينا، ولم ترد فيها بعض العناوين التي أشار إليها آخرون. كذلك يمكن ملاحظة بعض الاختلاف في نفس العناوين بين هذه القائمة ومصادر أخرى.

من أعماله التي وصلت إلينا ثمانية مؤلّفات لا يزال قسم منها مخطوطًا، وقد نُشر منها خمسة إلى الآن[٢]. وعلى الرغم من الأهمّيّة التي اكتسبها كتاباه:

---

(١) أنظر مثلاً، السمعاني، **الأنساب**، ٢، ٥٢؛ إبن الأثير، اللباب، ١، ١١٢؛ الصفدي، **الوافي بالوفيات**، ٣، ١٧٧؛ إبن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ٣، ٢٣٤؛ إبن العماد، شذرات **الذهب**، ٣، ١٦٩؛ **إسماعيل البغدادي، هديّة العارفين**، ٢، ٥٩؛ الزركلي، ٧، ٧٦؛ **كحاله**، ١٠، ١١٠؛ *GALS*. I, 349; *GAS*. I, 609-10.

(٢) الآثار المنشورة للباقلانيّ، بحسب التسلسل الزمنيّ: **إعجاز القرآن، التمهيد، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجيات ومسؤالات أهل الرّيّ عن الكلام في القرآن العزيز**.

التمهيد وإعجاز القرآن، فإنّ مجموع أعماله التي يمكن أن تجعله رائدًا بين معاصريه الكبار قد فقدت، وهو أمر يصعب معه تحديد تواريخ كتاباته، ويعيق أيّ محاولة فعليّة في مجال متابعة تطوُّره الفكريّ.

إنّ محاولة تصنيف إنتاجه الفكريّ بحسب الموضوعات، من خلال المادّة المتوفّرة لدينا، يمكننا من حصر اهتماماته بأربعة جوانب:

- أصول الدين.
- أصول الفقه.
- علوم القرآن.
- المؤلّفات السياسيّة.

يرتكز الثبت التالي، بشكل أساسيّ، على قائمة القاضي عياض في ترتيب المدارك، من خلال حصر نقله عن شيخه السرقسطي الذي رأى معظم مؤلّفات الباقلّاني. لقد قمنا بتصنيف، ما تمكّنا من حصره، بحسب التقسيم العلميّ المشار إليه، واتّبعنا في ذلك طريقة التسلسل المعجمي للحروف.

أصول الدين

١ ـ الإبانة عن مذهب أهل الكفر والضلالة

ذكره القاضي عياض، **ترتيب المدارك**، ٤، ٦٠١؛ ابن تيميّة، **العقيدة الحمويّة**، ٥٢؛٤٤؛ ابن القيّم الجوزيّة، **اجتماع الجيوش الإسلاميّة**، ١٢٠ ـ ١؛ ابن كثير، **البداية والنهاية**، ١١، ٣٧٤؛ ابن العماد، **شذرات الذهب**، ٣، ١٦٩ ـ ١٧٠؛ *GAS*, I, 610؛ *GAL*, I, 211.

٢ ـ الأحكام والعلل

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١ . ذكره الباقلّاني في **مناقب الأئمّة**، ١٧٢ ب، ٢٦ ـ ٧؛ ونقل منه الجويني في **الشامل في أصول الدين**، ٤٧٨ .

٣ ـ الاستشهاد

القاضي عياض، **ترتيب المدارك**، ٤، ٦٠١. الباقلاّني ذكره في **التمهيد**، القاهرة، ٤٠، تحت عنوان **كيفيّة الاستشهاد في الردّ على أهل الجحد والعناد**، وأشار ابن عساكر إلى كتابٍ يحمل نفس الاسم (**الاستشهاد**) ضمن مؤلّفات أبي الحسن الأشعري (**تبيين كذب المفتري**، ١٣١)(١).

٤ ـ الأصبهانيّات

القاضي عياض، **ترتيب المدارك**، ٤، ٦٠١.

٥ ـ إكفار الكفّار المتأوّلين

القاضي عياض، **ترتيب المدارك**، ٤، ٦٠١. الباقلاّني ذكر الكتاب بصيغة **إكفار المتأوّلين في التمهيد**، القاهرة، ١٨٦؛ **مناقب الأئمّة**، ٥٨ ب، ٢٢؛ ٧٩ ب، ١٤؛ ٨٠ ب، ٢٠؛ ١٦٢ ب، ٢٤؛ ١٦٣ أ، ١٩؛ وبهذا العنوان أشار إليه البغدادي، **الفرق بين الفرق**، ١١٥؛ وابن عذبة، **الروضة البهيّة فيما بين الأشاعرة والماتُريديّة**، ١٨، ٣٥، ٥٨.

٦ ـ الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به

ينتمي **الإنصاف** إلى المؤلّفات الكلاميّة ذات الطابع المدرسيّ(٢). لا نعرف متى أُلّف الباقلاّنيّ كتابه هذا، إلاّ أنّ مشابهته **للتمهيد** من حيث ترتيب الموضوعات وتقسيمها، تشير إلى احتمال أن يكون مؤلّفنا قد وضعه على شكل مختصر له بعد سنة ٣٦٧/٩٧٧.

للكتاب عنوان آخر، لكنّه غير متداول، هو **رسالة الحُرّة**. القاضي عياض ذكره في قائمته تحت هذا العنوان (**ترتيب المدارك**، ٤، ٦٠٢)، وهو العنوان الذي ذكره به ابن حزم (ـ ٤٥٦/١٠٦٤) أيضًا (**الفصل**، ٤، ٢١٦). أمّا ابن القيم (ـ

---

(١) أنظر أيضًا: R. McCarthy, *The theology of al-Ašʿarī*, 218؛ ومقدّمة فوقيّة حسين للإبانة عن أصول الديانة للأشعري، ٥١ ـ ٢.

(٢) أنظر عن **الإنصاف**: A.R. Badawī, *Histoire de la philosophie en Islam*, I, 316; J. Bouman, *Le conflit autour du Coran*, 57-60; R. Caspard, *Traité de théologie musulmane*, 186.

١٣٥٠/٧٥١) فقد ذكره مرّتين: الأولى تحت عنوان **رسالة الحرّة** والثانية بعنوان **رسالة الحيرة (اجتماع الجيوش الإسلاميّة**، ١٢٠).

لقد أحدث وجود عنوانَين مختلفَين لهذا الكتاب إرباكًا لدى بعض الباحثين المعاصرين. فمحقّقا النشرة المصريّة لكتاب **التمهيد** أشارا إليه (**الإنصاف**) على أنّه من الكتب التي لم يأت القاضي عياض على ذكرها في قائمته، واعتبرا أنّهما أضافا إلى القائمة المذكورة كتابًا جديدًا (**التمهيد**، القاهرة، ٢٥٩). أمّا Sezgin فيذكره (*GAS*, I, 610) تحت عنوان **الإنصاف في أسباب الخلاف**، وبهذا العنوان ذكره بدوي (*Histoire de la philosophie en Islam*, I, 315)، وذكره به أيضًا (*Traité de théologie musulmane*, 186)، فيما أشار إليه Horten تحت عنوان «الحرّة» (*Die philosophischen...*, 542).

يوضح الباقلّانيّ في مقدّمته للكتاب أنّه ألّفه بناءً على سؤال «حُرّة فاضلة دينة» (**الإنصاف**، القاهرة، ١٣). ويعتقد أنّ عنوانه المعروف به (**الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**) قد يكون من اختيار أحد النسّاخ، لأنّ عبارة «فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به» وردت في مقدّمة الباقلّانيّ للكتاب (**الإنصاف**، القاهرة، ١٣).

نشر الكتاب أوّل مرّة وقدّم له محمّد زاهد الكوثريّ في القاهرة سنة ١٣٦٩/١٩٤٩ عن مخطوط محفوظ بدار الكتب المصريّة تحت رقم ٧٢٣ كلام (**فهرس مخطوطات دار الكتب المصريّة**، ١، ١٦٥)، وقد أعيد نشره في بيروت مع بعض الإضافات الطفيفة على نشرة الكوثري سنة ١٤٠٩/١٩٨٨.

٧ ـ **البغداديّات**

القاضي عياض، **ترتيب المدارك**، ٤، ٦٠١.

٨ ـ **البيان عن فرائض الدين وشرائع الإسلام**

القاضي عياض، **ترتيب المدارك**، ٤، ٦٠١.

٩ ـ البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والسحر والكهانة والنارنجيّات

ذكره الباقلاني في هداية المسترشدين، ٢٤٦ ب، ١٣؛ ٢٤٩ ب، ١؛ ولم يرد شيء بشأنه في قائمة القاضي عياض. نشر الكتاب McCarthy في بيروت سنة ١٣٧٨/١٩٥٨ عن نسخة محفوظة تحت رقم (MA-VI-93) في مكتبة جامعة Tübingen بألمانيا (*GAS*, I, 609).

McCarthy يقدّم، في مقدّمة نشرته للبيان، فكرة احتمال أن يكون هذا الكتاب واحدًا من مؤلّفات الباقلاني الأخيرة. ويؤيّد وجهة نظره هذه بأنّ الباقلاني أشار في البيان إلى كتابه التمهيد، وأنّه كان قد ذكر في هذا الأخير ستّة من مؤلّفاته التي يُعتقد أنّه وضعها في فترة متأخّرة من حياته. ثمّ إنّ الباقلاني يشير في البيان إلى مؤلّفاته في أصول الفقه وفي أصول الديانات، الأمر الذي يدفع للاعتقاد بأنّه وضع معظم مؤلّفاته قبل البيان (البيان، ١٩). للكتاب وصف في M. Wiesweiler, *Universität Bibliothek Tübingen*, II, 53-4; *GAS*, I, 609؛ *GALS*, I, 349؛ الزركلي، ٧، ٤٧.

كتب عنه، بعد نشرة McCarthy، صلاح الدين المنجد في مجلّة معهد المخطوطات العربيّة، ٦ (١٩٥٨)، ٣٥١ - ٣؛ R. Paret, in *Der Islam*, XXXV (1960), 151-3.

١٠ ـ التبصرة

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١. ذكره ابن كثير، البداية والنهاية، ١١، ٣٧٤.

١١ ـ تصرّف العباد والفرق بين الخلق والاكتساب

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١.

١٢ ـ التعديل والتجويد

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١. أشار إليه الباقلاني في مواضع متعدّدة من مناقب الأئمّة، ١٧٢ ب؛ ٢٦ - ٤٧؛ ١٨٣ ب، ٢٧؛ ومن الانتصار لنقل القرآن، ٢٢٥، ١١؛ ٥٥٣، ١٨.

١٣ ـ التمهيد في الردّ على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة[١].

يعتبر كتاب **التمهيد** من أبرز الأعمال التي تمثّل الكتابات الأولى فيما يتّصل بعلم الكلام عند الأشاعرة. إنّ قيمة الكتاب تكمن، بنظر بدوي، في التنهيج وفي بناء مذهب الأشاعرة الكلاميّ والاعتقاديّ بناءً منظّمًا، لا من حيث الطريقة المنطقيّة الجدليّة فحسب؛ بل من حيث وضع المقدّمات التي تبنى عليها الأدلّة، ومن حيث ترتيب هذه المقدّمات بعضها بعد بعض (**مذاهب الإسلاميّين**، ١، ٥٩٦). **فالتمهيد**، إذن، هو أوّل كتاب مفصّل شامل لموضوعات علم الكلام (Summa theologica)، وهو النموذج الذي اتّبع، من حيث ترتيب الموضوعات، لدى الأشاعرة المتأخّرين كالبغدادي (ـ ٤٢٩/١٠٣٧) في **أصول الدين**، الجويني (ـ ٤٧٨/١٠٨٥) في **الإرشاد** وفي **الشامل في أصول الدين**، الشهرستاني (ـ ٥٤٨/١١٥٣) في **نهاية الأقدام**...

ذكر الكتاب القاضي عياض، **ترتيب المدارك**، ٤، ٦٠١؛ **الزركلي**، ٧، ٤٧، **كحالة**، ١٠، ١١٠؛ *GAS*, I, 609.

وله وصف في H. Derenbourg, *Les manuscrits arabes de la Collection Schefer à la Bibliothèque Nationale*, 10; E. Blochet, *Catalogue des manuscrits arabes...*, 184; H. Ritter, «*Muhammedanische Hāresiographen*», 41-2; G. Vadja, *Index général des manuscrits arabes*, 42; **فهرس المخطوطات المصوّرة في مكتبة جامعة الدول العربيّة**، ١، ١٢٢ . وللكتاب شرح يحمل عنوان **التسديد في شرح التمهيد** للقاضي أبو محمّد عبد الجليل بن أبي بكر الربعي (*GAS*, I, 609).

عُرف الكتاب منذ مدّة طويلة، وإضافة إلى نشراته الثلاث، التي سنشير

(١) أنظر بشأن **التمهيد**، M. Allard, *Le problème des attributs divins*, 295-9; L. Gardet et G. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, 154-6; 'A.R. Badawī, *Histoire de la philosophie en Islam*, I, 313-4; J. Bouman, *Le conflit autour du Coran*, 57-60; R. Caspard, *Traité de théologie musulmane*, 186; *EI*(2), art. Bāqillānī, I, 988 (R. McCarthy).

إليها لاحقًا، فإنّ الكتاب كان محلّ اهتمام ومدار العديد من الدراسات.

نشر عبد الرزّاق حمزه دراسة بعنوان **الإمام الباقلّاني وكتابه التمهيد** في القاهرة سنة ١٣٧٨/١٩٥٨، كما نشر A. ABEL دراستين حول بعض قضايا هذا الكتاب؛ تحمل الدراسة الأولى عنوان، *«Le chapitre sur le Christianisme dans le Tamhid de Bāqillānī»*, in *Etudes d'Orientalisme dédiées à la mémoire de* Lévi-Provençal, Paris, 1962, I, 1-11. وتحمل الدراسة الثانية عنوان *«Le Chapitre de l'imamat dans le Tamhīd de Bāqillānī»*, in *Le Shi'isme imamite*, CESS Coll. de Strasbourg, 1968, 54-68. كذلك نشر R. Brunschvig دراسة بعنوان *«L'argumentation d'un théologien musulman du Xème siècle contre le judaïsme»*, in *Hommage à* Millas-Vallicrossa, Barcelone, 1954, I, 225-44. كتب عنه بعد نشرة McCarthy سنة ١٩٥٧، صلاح الدين المنجد، **مجلّة معهد المخطوطات العربيّة**، ٤ (١٩٥٨)، ١٦٧؛ Fr. Rosenthal, in *Orientalia*, XXVII (1958), 315-6; Fr. Gabrielli, in *RSO*, XXXIII (1959), 156-7; A.S. Tritton, in *JRAS*, 1959, 87.

عنوان الكتاب

ورد عنوان هذا الكتاب بصيغ متعدّدة، الباقلّانيّ ذكره في (**هداية المسترشدين**، ٦٤ ب، ٤) تحت عنوان **التمهيد** من دون أيّة إضافة. وبهذا العنوان ورد في قائمة القاضي عياض (**ترتيب المدارك**، ٤، ٦٠١)، وابن تيميّة (**درء تعارض النقل والعقل**، ٦، ٢٠٦)، وهو العنوان الذي اعتمده McCarthy لنشرته في بيروت سنة ١٣٧٧/١٩٥٧. إلاّ أنّ الكتاب اشتُهر وعُرف بعنوان **التمهيد في الردّ على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة**، وهو العنوان الذي تحمله مخطوطة المكتبة الوطنيّة بباريس.

محقّقا **التمهيد** (القاهرة) يشيران إلى احتمال أن تكون بعض أجزاء هذا العنوان إضافة من أحد النسّاخ على سبيل الإشارة إلى مضمون الكتاب (**التمهيد**، القاهرة، ٣٠). أيضًا على الورقة الأولى من المخطوط المذكور، أضيف إلى العنوان

السابق بعد «في الرد على...»، «أهل الأهواء ومَن زاغ عن التوحيد» (**التمهيد**، القاهرة، ٣٠ - ٤١؛ McCarthy، ٢٨)؛ بحيث يصبح العنوان الكامل للكتاب: **التمهيد في الردّ على أهل الأهواء ومَن زاغ عن التوحيد والملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة.**

H. Ritter يذكر أنّ لكتاب **التمهيد** نسختَين في إستانبول تحملان عنوان **تمهيد الدلائل وتلخيص الأوائل** (*Muhammedanische Hāresiographen*, 41-2)، وهو العنوان الذي أورده به كحاله (**معجم المؤلفين**، ١٠، ١١٠)؛ فيما أشكل الأمر على الزركلي فاعتبر كِلا العنوانَين كتابًا مختلفًا عن الآخر (**الأعلام**، ٧، ٤٧). وقد أخذ بهذا العنوان في آخر نشرة للكتاب في بيروت سنة ١٤٠٨/ ١٩٨٧. إبن القيّم أشار إلى الكتاب تحت عنوان **التمهيد في أصول الدين** (**اجتماع الجيوش الإسلامية**، ١٢١)، وذكر ابن كثير أنّ للباقلاني كتاب بعنوان **التمهيد في أصول الفقه** (**البداية والنهاية**، ١١، ٣٧٤).

مخطوطات الكتاب ونشراته

لكتاب **التمهيد** ثلاث مخطوطات: الأولى منها محفوظة في المكتبة الوطنيّة بباريس تحت رقم ٦٠٩٠، وتقع في ٩٨ ورقة، ويعود تاريخ نسخها إلى سنة ١٠٧٩/٤٧٢ (Blochet, *Catalogue des manuscrits arabes*, 184). وهي النسخة الأقدم بين النسخ الثلاثة. النسخة الثانية محفوظة بمكتبة آيا صوفيا باستانبول تحت رقم ٢٢٠١، ويعود تاريخ نسخها إلى سنة ١٠٨٥/٤٧٨، أمّا النسخة الثالثة فمحفوظة بمكتبة عاطف باستانبول أيضًا تحت رقم ٢٢٢٣، ويرجع تاريخ نسخها إلى سنة ١١٦٠/٥٥٥ (Ritter, *Muhammedanische Hāresiographen*, 41-2).

نشر الكتاب لأوّل مرّة، اعتمادًا على مخطوطة باريس وحدها، محمّد عبد الهادي أبو ريدة ومحمود الخضيري في القاهرة سنة ١٣٦٧/١٩٤٧. المحقّقان يبرّران (**التمهيد**، القاهرة، ٢٩) اعتمادهما على مخطوطة باريس وحدها بالصعوبة التي حالت دون الحصول على نسختَي إستانبول.

لقد لاحظ الناشران وجود اختلاف كبير بين عناوين الموضوعات المذكورة في فهرس المخطوط وبين النصوص نفسها؛ فالفهرس يحمل ٢٥ عنوانًا بعضها غير موجود في نسخة باريس التي تحوي فصولاً لم ترد أيّة إشارة بشأنها في الفهرس المذكور (**التمهيد**، القاهرة، ٢٦١ - ٢).

McCarthy نشر هذا الكتاب في بيروت سنة ١٩٥٧/١٣٧٧ معتمدًا على المخطوطات الثلاث، وقد تبيّن له أنّ عناوين كلّ الفصول المثبتة في فهرس مخطوط باريس موجودة في نسختي إستانبول (**التمهيد**، McCarthy، ٢٠). McCarthy، الذي يبرّر طويلاً لإعادة نشر الكتاب، أسقط من نشرته الفصول المتعلّقة بمسألة الإمامة. وهو يرى أنّ هذه الفصول يمكن أن تعتبر مدخلاً لكتاب آخر للباقلّانيّ هو «مناقب الأئمّة» - ستأتي الإشارة إليه لاحقًا -، وهو إلى جانب ذلك يضيف سببًا شخصيًّا، فهو لا يرى نفسه مستعدًّا لتولّي هذا العمل الشاقّ (**التمهيد**، McCarthy، ٢٠).

للكتاب نشرة ثالثة صدرت في بيروت سنة ١٩٨٧/١٤٠٨ تحت عنوان **تمهيد الدلائل وتلخيص الأوائل**، وهو العنوان الذي تحمله نسختا إستانبول، لكن ناشر الكتاب لم يرجع إلى الأصول المخطوطة للكتاب، بل جاءت نشرته صورة عن نشرة الخضيري وأبو ريدة في القاهرة قبل أربعين عامًا.

تاريخ تأليف التمهيد

يرى ناشرا **التمهيد** (القاهرة) أنّ الباقلّانيّ ألّف كتابه هذا بعد نضوج عقليّ ومعرفة بأصول المذاهب التي ردّ عليها (**التمهيد**، القاهرة، ٢٨). لقد استند محقّقا الكتاب، لتدعيم رأيهما، إلى إشارة الباقلّانيّ في **التمهيد** إلى بعض كتبه على شكل إحالات حول مسائل يذكر أنّه قد بحثها فيها بشكل أكثر تفصيلاً[١]. هذا الرأي تبنّاه يوسف ايش في دراسته عن الباقلّانيّ، وأضاف إلى ذلك احتمال أن يكون الكتاب قد أُلّف في أواخر القرن الرابع الهجريّ / العاشر الميلاديّ (*The*

---

(١) أشار الباقلّانيّ في **التمهيد** إلى مؤلّفاته التالية: **الاستشهاد** (٤٠)، **أصول الفقه** (١٤٦)، **إكفار المتأوّلين** (١٨٦)، **مناقب الأئمّة** (٢٢٩)، من طبعة القاهرة.

‏political doctrine of Bâqillânî, 24). أمّا McCarthy فيرى (التمهيد، ٢٩) أنّ كتاب **التمهيد** في صورته التي وصلت إلينا، إمّا من عمل الباقلّانيّ كهلاً، أو أنّه نصّ منقّح نهائيّ لمّا ألّفه الباقلّانيّ شابًّا.

إبن عساكر يذكر أنّ الباقلّانيّ ألّف **التمهيد** لأحد أبناء عضد الدولة (**تبيين كذب المفتري**، ١٢٠). وكان عضد الدولة، كما أشرنا قبل ذلك، قد دعاه إلى شيراز وأوكل إليه تدريس أحد أبنائه (**ترتيب المدارك**، ٤، ٥٩٣). الباقلّانيّ يؤكّد هذه المسألة في مقدّمته للكتاب فيقول «... وبعد، فقد عرفت إيثار سيّدنا الأمير... لعمل كتاب شامل مختصر يحتوي على ما يُحتاج إليه...» (**التمهيد**، القاهرة، ٣٣؛ McCarthy، ٣).

المصادر لا تذكر تاريخ انتقاله إلى شيراز - وقد أشرنا إلى هذه المسألة من قبل - إنّما تذكر أنّه أقام بها فترة ثمّ غادرها بصحبة الأمير البويهي عضد الدولة (**ترتيب المدارك**، ٤، ٥٩٣)، ليستقرّ نهائيًّا في بغداد ابتداءً من سنة ٩٧٧/٣٦٧، الأمر الذي يدفعنا إلى الاعتقاد بأنّ الباقلّانيّ ألّف كتابه **التمهيد** في مطالع الستّينات في القرن الرابع الهجريّ/العاشر الميلاديّ؛ إذ لا مبرّر لعدم قبول ما يؤكّده الباقلّانيّ نفسه في مقدّمته لكتابه حول هذا الموضوع. أمّا عن مؤلّفاته الأخرى التي أشار إليها في **التمهيد**، فنعتقد أنّه بدأ الكتابة في فترة مبكرة من حياته، وربّما لهذا السبب كان يشار إلى غزارة إنتاجه لدى جميع الذين ترجموا له.

١٤ - الجرجانيّات

القاضي عياض، **ترتيب المدارك**، ٤، ٦٠١.

١٥ - جواب أهل فلسطين

القاضي عياض، **ترتيب المدارك**، ٤، ٦٠١. من المحتمل أن يكون هو المراد من إشارة الباقلّانيّ في **مناقب الأئمّة**، ٨٣ ب، ٢٥، إلى «في موضع آخر من الجوابات».

١٦ ـ الحدود

القاضي عياض، **ترتيب المدارك**، ٤، ٦٠١.

١٧ ـ حقائق الكلام

تفرّد محمّد مخلوف بذكره في **شجرة النور الزكيّة في طبقات المالكيّة**، ٩٣.

١٨ ـ دقائق الكلام

القاضي عياض، **ترتيب المدارك**، ٤، ٦٠١. ذكره الباقلّانيّ في كتاب آخر له هو **هداية المسترشدين**، ١٣٥ أ، ٣ ـ ٤، تحت عنوان **دقائق الكلام والردّ على مَن خالف الحقّ من الأوائل ومنتحلي الإسلام**. أشار إلى الكتاب أيضًا ابن كثير، **البداية والنهاية**، ١١، ٣٧٤؛ إبن تيميّة، **موافقة صريح المعقول لصريح المنقول**، ١، ٨٨. ويفهم من إشارة ابن تيميّة أنّ موضوع الكتاب يتناول نقاط الخلاف بين الفلاسفة حول موضوعات العلوم الطبيعيّة والرياضيّة (**التمهيد**، القاهرة، ١٥٨ ـ ٩، هامش ٧).

١٩ ـ الردّ على الرافضة والمعتزلة والخوارج والجهمية

ذكره خليل بن أيبك الصفدي، **الوافي بالوفيات**، ٣، ١٧٧، على أنّه كتاب غير **التمهيد**، على أنّ هذا العنوان يشكّل جزءًا من عنوان **التمهيد** في نسخة المكتبة الوطنيّة بباريس.

٢٠ ـ سؤالات أهل الرّيّ عن الكلام في القرآن العزيز

أشار إلى هذا العنوان Sezgin في *GAS*, I, 610، وهو عبارة عن رسالة نشرت في دمشق ضمن مجموعة رسائل سنة ١٩٦٦ عن نسخة وحيدة محفوظة ضمن مجموعة Laleli في المكتبة السليمانيّة بإستانبول تحت رقم ٣٦٨١. تتألّف الرسالة من ٦ ورقات (٥٠أ ـ ٥٥ ب «ضمن مجموع»)، ويعود تاريخ نسخها إلى سنة ١٤٦٧/٨٧٢. وللرسالة وصف في يوسف الخوري، **المخطوطات العربيّة في الجامعة الأميركيّة ببيروت**، ٥٠٨.

٢١ ـ شرح أدب الجدل

القاضي عياض، **ترتيب المدارك**، ٤، ٦٠١. إبن عساكر يشير في قائمته لمؤلّفات الأشعري إلى كتاب يحمل عنوان أدب الجدل (**تبيين كذب المفتري**، ١٣٤)، ويشير McCarthy إلى احتمال أن يكون الباقلّاني قد شرحه في هذا الكتاب (*The theology of al-Aš'arī*, 225).

٢٢ ـ شرح اللمع [للأشعري].

القاضي عياض، **ترتيب المدارك**، ٤، ٦٠١. ذكره الباقلّاني في مواضع متعدّدة من **الانتصار لنقل القرآن**، ٣٢٢، ١١؛ ٤٠٧، ٥؛ ٤٣٥، ١٠؛ وفي **هداية المسترشدين** (فاس)، ٦٢ ب، ٤٤ وفي **البيان**، ٨٨. الجويني أشار إليه في **الشامل في أصول الدين**، ١٢٣، ١٩٣؛ وكذلك مخلوف في **شجرة النور الزكيّة**، ٩٣، ويعتقد F. Richard أنّ الجويني اعتمد هذا الكتاب أساسًا لكتابه الشامل في أصول الدين[1].

٢٣ ـ فضل الجهاد

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١.

٢٤ ـ في أنّ المعدوم ليس بشيء

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١.

٢٥ ـ في المعجزات

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١.

٢٦ ـ كتاب على المتناسخين

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١. لكن العنوان الأصحّ للكتاب

(١) D. Gimaret, *Un document majeur pour l'histoire du Kalām: Muğarrad maqālāt al-Aš'arī*», 187, n. 12.

هو «على التناسخيِّين» (Les adeptes de la métempsycose) على ما يفترض بدوي في **مذاهب الإسلاميِّين**، ٥٨٥، هامش ٥. ويبدو أنّ هذه القضيّة كانت موضع بحث في كتابات أبي الحسن الأشعري (ـ ٣٢٤ / ٩٣٥)؛ حيث يذكر له ابن عساكر مؤلّفًا يحمل عنوان كتاب على أهل التناسخ (**تبين كذب المفتري**، ١٣٥).

٢٧ ـ **كتاب على المعتزلة فيما اشتبه عليهم من تأويل القرآن**

القاضي عياض، **ترتيب المدارك**، ٤، ٦٠١.

٢٨ ـ **الكرامات**

القاضي عياض، **ترتيب المدارك**، ٤، ٦٠١.

٢٩ ـ **الكسب**

تفرّد أبو منصور الإسفراييني بالإشارة إليه في **التبصير في الدين**، ١٩٣.

٣٠ ـ **كشف الأسرار في الردّ على الباطنيّة**

القاضي عياض، **ترتيب المدارك**، ٤، ٦٠١. ذكره ابن حزم، **الفصل**، ٤، ٢٢٢؛ السبكي، **طبقات الشافعيّة**، ٤، ١٩٩؛ إبن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ٤، ٧٥؛ الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ١٥، ١٤٣؛ إسماعيل البغدادي، **هديّة العارفين**، ٦، ٥٩؛ كحاله، ١٠، ١١٠؛ الزركلي، ٧، ٤٤٧؛ *GALS*, I, 349; *GAS*, I, 610.

إبن كثير، الذي أشار إلى هذا الكتاب (**البداية والنهاية**، ١١، ٣٧٤) تحت عنوان **كشف الأسرار وهتك الأستار**، نقل منه مقاطع تتّصل بنسب الخليفة الفاطميّ المعزّ لدين الله، وذكر أنّ الباقلّانيّ فنّد في كتابه هذا مزاعم الفاطميّين من خلال كتاب **البلاغ الأكبر والناموس الأعظم** للقاضي عبد العزيز بن النعمان (**البداية والنهاية**، ١١، ٣٣١).

الغزالي (ـ ١١١١/٥٠٥) يؤكّد في، **إحياء علوم الدين**، ٢، ١٣٠، أنّه استفاد من **كشف الأسرار** عندما وضع كتابه **فضائح الباطنيّة**، يقول: «وقد ذكرنا في كتاب **المستظهري** المستنبط من كتاب **كشف الأسرار وهتك الأستار**

تأليف القاضي أبي الطيّب في الردّ على أصناف الروافض من الباطنيّة ما يشير إلى وجه المصلحة فيه[1]. لكن الغزالي لم يشر إلى أيّ شيء من ذلك في **المستظهري**، الأمر الذي دفع I. Goldziher، الذي نشر الكتاب للاعتقاد بأنّ احتمال اعتماد الغزالي على كتاب الباقلّانيّ أمر غير وارد، وإلاّ، فإنّه لا مبرّر، بنظره، لعدم إشارة الغزالي إلى ذلك في **المستظهري**، وهو المكان الذي تجب الإشارة فيه إلى مثل هذا الأمر. ثمّ إنّ اقتباسه منه دون الإشارة إليه أمر غير أخلاقيّ، يستبعد Goldziher أن يكون الغزالي قد قام به، خاصّة أنّ مؤلّفات الباقلّانيّ كانت معروفة ومتداولة في ذلك العصر (*Streitschrift des Ġazālī gegen die batiniyya sekte, 15*).

يعتمد Goldziher لتأكيد نسبة مضمون **فضائح الباطنيّة** إلى الغزالي، إلى أنّ هذا الأخير تطرّق في كتابه إلى مباحث إسماعيليّة لم يكن قد جرى تناولها حتّى أيّام الباقلّانيّ بعد، كمسألة التعليم من الإمام (L'endoctrinement par l'imām infaillible). من أجل ذلك، يرى Goldziher عدم إمكانيّة أن يكون الغزالي قد أسّس كتابه **فضائح الباطنيّة** على كتاب **كشف الأسرار** للباقلّانيّ .(*Streitschrift des Ġazālī ...*, 15)

لكن محاولة Goldziher لا تكفي بنظرنا لعدم قبول ما يذكره الغزالي نفسه حول هذه المسألة في **الإحياء**، على أنّ إهماله الإشارة في **المستظهري** إلى مصدر معلوماته، لا يعني بالضرورة عدم رجوعه إلى كتاب الباقلّانيّ، طالما أنّ الكتابين وضعا في سياق الحملة الفكريّة العبّاسيّة على فاطميي مصر.

. إبن حزم ذكر أنّه رجع إلى كتاب **مذاهب القرامطة** للباقلّانيّ (**الفصل**، ٤، ٢٢٢)، لكن Sezgin يُرجع **مذاهب القرامطة وفضائح الباطنيّة** إلى كتاب واحد (*GAS*, I, 610)، فيما يعتبر Brockelmann أنّ كلاً من العنوانين يشكّل موضوعًا مختلفًا عن الآخر (*GALS*, I, 349).

(١) أنظر مقدّمة عبد الرحمن بدوي للمستظهري، ١٢؛ H. Laoust, *La politique de Ġazālī*, 78; R. McCarthy, *The theology of al-Ašʿarī*, 151.

٣١ ـ الكلام في مسألة الإيمان والإسلام وما يتعلّق بهما من أحكام

لم يذكر القاضي عياض هذا العنوان في قائمته، إنّما وردت الإشارة إليه على الورقة الأولى من مخطوط **مجرّد مقالات الأشعري** لأبي بكر بن فورك (ـ ١٠١٥/٤٠٦)، بحسب D. Gimaret الذي نشر الكتاب في بيروت سنة ١٩٨٧ (**مجرّد مقالات الأشعري**، ١٢).

٣٢ ـ مسائل سأله عنها ابن عبد المؤمن

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١ .

٣٣ ـ المسائل القسطنطينيّة

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١ . يفترض Sezgin في تقديمه للنشرة المصوَّرة لكتاب آخر للباقلّانيّ هو **الانتصار للقرآن**، احتمال كون هذا الكتاب إحدى ثمرات المهمّة التي قام بها الباقلاني من قبل عضد الدولة لدى الأمبراطور Basile II (**الانتصار لنقل القرآن**، ٥).

٣٤ ـ المسائل والمجالسات المنثورة

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١ .

٣٥ ـ معارف الأخيار في تأويل الأخبار

لم يرد شيء حول هذا الكتاب في قائمة القاضي عياض، كما أنّ نسبته للباقلّانيّ غير دقيقة، على أنّ نسبته إلى أشعري معاصر للباقلّانيّ هو أبو بكر بن فورك يبقى أمرًا أكثر احتمالاً بنظر Sezgin. ما وصلنا من هذا الكتاب، جزء غير كامل، محفوظ تحت رقم ٢٧٢ ضمن مجموعة داماد إبراهيم بمكتبة السليمانيّة بإستانبول. يبدأ المخطوط بالورقة ٦٧ ب وينتهي بالورقة ٩٦ ب، ويعود تاريخ نسخه إلى سنة ١١٠٨/١٦٩٦ (*GAS*, I, 609).

٣٦ ـ المقدّمات في أصول الديانات

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١ . ذكره الإسفرايني، التبصير في الدين، ١٩٣ .

٣٧ ـ الملل والنحل

ذكره إسماعيل البغدادي، **هديّة العارفين**، ٢، ٥٩، وذكره **الزركلي**، ٧، ٤٧.

٣٨ ـ نقض الفنون للجاحظ

القاضي عياض، **ترتيب المدارك**، ٤، ٦٠١، ولم نتمكّن من التعرّف على كتاب بهذا العنوان للجاحظ.

٣٩ ـ النقض الكبير

ذكره الجويني، **الشامل في أصول الدين**، ٥٧٠، وبحسب Gimaret, *Théorie de l'acte humain*, 95, n. 5، فإنّ أبا القاسم الأنصاري ذكره ثلاث مرّات في **شرح الارشاد**.

٤٠ ـ نقض النقض

ذكره الباقلّانيّ في **هداية المسترشدين** بعدّة صيغ: **نقض النقض** (٦٢ ب، ١١)، **نقض نقض اللمع** (٣٢ ب، ١٣ ـ ١٤؛ فاس ٦١ ب، ٣ ـ ٤) **ونقض النقض على الهمداني** [القاضي عبد الجبّار بن أحمد] (١٢٢ أ، ١٧ ـ ٨).

يعتقد بأنّ الباقلّانيّ فنّد في كتابه هذا آراء للقاضي عبد الجبّار (ـ ٤١٥/ ١٠٢٤)، ذكر ابن المرتضى (ـ ١٣٧٣/٧٧٥) أنّه نقض فيها أفكارًا لأبي الحسن الأشعري من خلال كتابه **اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع (باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل**، ٦٧).

الجويني أشار إلى هذا الكتاب واقتبس منه مقاطع في **الشامل في أصول الدين**، ١٥٩، ٢٣٣؛ أيضًا أشار إليه أبو المظفر الإسفراييني، **التبصير في الدين**، ١٩٣.

٤١ ـ النيسابوريات

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١.

هداية المسترشدين[1]

هو آخر مؤلَّفات الباقلاّني بحسب أبي القاسم الأنصاري (شرح الارشاد، ٣٥ أ، ١٧)[2]. ذكره القاضي عياض، **ترتيب المدارك**، ٤، ٦٠١، وأشار إلى أنّه كتاب كبير. الجويني ذكره ونقل منه مقاطع في **الشامل**، ٣٥٠؛ وأشار إليه الإسفراييني، **التبصير في الدين**، ١٩٣؛ إبن تيميّة، **رسالة الفرقان بين الحقّ والباطل**، ١٣٠؛ **الزركلي**، ٧، ٤٧؛ **كحاله**، ١٠، ١١٠؛ *GAS*, I, 609.

محقّقو كتاب **التمهيد**، أبو ريدة، الخضيري (القاهرة، ٢٥٨، هامش ٤) وMcCarthy (بيروت، ٢٩، هامش ٩)، أشاروا إلى أنّ الباقلاّني ذكر **الهداية** في كتابه **التمهيد**. ولعلّ هذا الفهم ناتج عن قراءة سريعة لعبارة الباقلاّني عند فراغه من الكلام على الإمامة في **التمهيد**: «بما فيه تبصرة للمسترشدين» (القاهرة، ٢٣٩). وبالمقابل، فإنّ الباقلاّني أشار إلى **التمهيد** في **هداية المسترشدين**، ٦٤ أ، ٤ .

وصلنا من هذا الكتاب قسمان: الأوّل مخطوط يقع في ٢٤٨ ورقة، محفوظ في مكتبة الأزهر بالقاهرة تحت رقم (٢١ كلام)، ويعود تاريخ نسخه إلى سنة ٤٥٧/١٠٦٤، على يد عبدالله العدوي بمدينة صور. ولهذا القسم وصف في فهرس الكتب الموجودة بالمكتبة الأزهريّة، ٣، ٣٣٧، وفي **فهرس المخطوطات المصوَّرة في مكتبة جامعة الدول العربيّة**، ١، ١٤١. يتألّف هذا القسم من أجزاء هي من تقسيم الباقلاّني نفسه في الغالب، تبدأ هذه الأجزاء بالفصل السادس وتنتهي بالفصل السابع عشر، وهو بحالة غير جيّدة، وقد تعرض في الكثير من المواضع للتلف، خاصّة الورقات من ٨٦ إلى ١٠٥ .

القسم الثاني من الكتاب، مخطوط يقع في ١٦٨ ورقة، محفوظ في مكتبة القرويّين بفاس تحت رقم ٦٩٢ (*GAS*, I, 609)، وهو في حالة سيّئة بحيث لا تكاد تخلو ورقة من تلف في بعض أجزائها.

---

(١) أصل حاليًا بالتعاون مع د. رضوان السيّد على ترجمة هذا الكتاب وإعادة تركيب نصوصه، وهو يشكّل نظرنا إلى الآن أفضل الصور عن القضايا الأشعريّة المبكرة.

(٢) D. Gimaret, *Théorie de l'acte humain en théologie musulmane*, 94.

لكتاب **الهداية** تلخيص يحمل عنوان **تلخيص الكفاية من كتاب الهداية** لمحمّد بن أبي الخطاب الاشبيلي، يعود تاريخ نسخه إلى سنة ٦٨٦/١٢٨٧، وهو محفوظ في مكتبة كلّيّة القيروان برقم ١٦/٧ (*GAS*, I, 609).

(للبحث صلة في العدد المقبل)

الطبيعة والعبادة في بلاد كنعان

(الجبال، المشارف، الأشجار، الأحجار، الأنهر وأدوات العبادة)

الخوري جورج كامل*

قد يكون انتصاب الإنسان على قدميه بالمقارنةِ مع الكائناتِ الأخرى التي لا تتأمل سوى الأرض سبب تسميته في بلاد كنعان «صفاشمين» Ζοφασημίν، أي «الذي يتأمّل السموات». هذا ما نقله أوسابيوس القيصري (Eusèbe de Césarée) عن فيلون الجبيلي وأورده في كتابه «التهيئة الإنجيلية» *(La Préparation Evangélique)*. غير أنَّ الإنسانَ لم يستطع الانسلاخ عن الأرضِ تمامًا، بالرغم من أنَّ البعض اعتقد أنّ بداية الدين كانت في عبادة الأجرام السماوية[1]. فما تزال الأرض مصدر غذائه وبالتالي حياته، وإليها يعود ليدفن لعلّها تكون رحمًا لولادة جديدة.

إنطلاقًا من هذا الواقع كان لا بدَّ للإنسان في بلادِ كنعان من علاقة مع الطبيعة وصلت أحيانًا إلى حدِّ العبادةِ.

ويعتبر وِل ديورانت في مؤلّفه «قصّة الحضارة» أنّ «أقدم عقيدة دينيّة في آسيا... هي تقديس الأشجار وينابيع الماء والأنهار والجبال»[2].

(*) أستاذ في علم التاريخ

(١) cf. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *La préparation évangélique*, livreI, «Sources Chrétiennes»,Cerf, Paris,1974, I, 10, 2; I, 9, 5, 29.

(٢) وِل ديورانت، **قصّة الحضارة** ، م١، ج ١، ترجمة زكي نجيب محمود، نشر الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، ط ٣، القاهرة، ١٩٦٥، ص ١٠٤ .

فبالنسبة الى الجبال يَذْكُرُ سنخونياتن (εαδχουνιάιθωνος)، في الكوسموغونيا (Cosmogonie) الفينيقية الواردة في كتاب أوسابيوس المذكور آنفًا، أربعة جبال أخذت أسماءها من عظماء فينيقيين مؤلّهين وهي: كاسيوس (Κάσσιος) لبنان (Λίβανος)، انتيلبنان (Ἀντιλίβανος)، وبراثي (Βραθύ)[1].

كاسيوس هو الاسم اليوناني لـ «خازي» الذي يرد في نصوص أوغاريت المقطعية، وهو الجبل الأقرع الواقع شمال غرب سوريا، تُطْلِقُ عليه النصوص الأبجديّة اسم «ص ف ن» (صافون)، وقد اعتُبِرَ في الميثولوجيا مكان سكنى الإله بعل المعروف بـ «بعل صافون». أما معنى الاسم (صافون) فَيُرَجّح أنه مشتقّ من جذر צפה الذي يعني «تطلّع، أشرف، لاحظ، أمعن النظر». وقد حافظت اللغة اللبنانية المحكيّة على هذا الجذر في فعل «صفن» الذي يعني «أمعن النظر، تأمل». واللافت للنظر أنّ لفظة شمرا التي تدخل في تركيب اسم الموقع الأثري «رأس شمرا»، حيث اكتُشِفَتْ مدينة أوغاريت حوالي ٤٠ كلم إلى جنوب الجبل المذكور، يعني «المراقبة والحراسة». ويمكن لجذر צפה نفسه أن يعني، باللغة العبرية، «خبّأ، غطّى، كسا». فهو الجبل الذي تغطّي هامته الغيوم، ممّا يضفي عليه هالة قدسية. وقد غالى أبناء أوغاريت في تقديس الجبل حتّى أصبح اسمه يرد في لوائح أسماء الآلهة وتقدّم له الأضاحي[2]. كما انّ الإله بعل، في النص الميثولوجي V AB,C,(CTA3),26 يدعو هذا الموقع، الذي يعتبره خاصته، باسم «إل.ص ف ن»، وهي عبارة قد تعني «إله صافون» لولا ورودها في هذا المضمون. لهذا

---

(١) EUSÈBE, *op.cit*,I, 10, 9.

(٢) cf. HERDNER, *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit 1929-1939*, Geuthner, Paris, 1963, 35: 34, 42 et 36: 7;

CAQUOT, SZNYCER et HERDNER, *Textes ougaritiques*, tome 1, Cerf, Paris, 1974,p. 81;

TARRAGON, *Le culte à Ugarit*, Coll. «Cahiers de la Revue Biblique», 19, J. Gabalda, 1980, p. 152;

Javier TEIXIDOR, «Bulletin d'épigraphie sémitique», in *Syria*, 51, 1973, 51.

يترجمها واضعو كتاب *Textes ougaritiques* بـ «الإله صافون» (le divin Sapon)[١].

ويَعْتَبِرُ تارّاغون (TARRAGON) أنّ عبارة «د ب ح. ص ف ن»، المدرجة على رأس إحدى لوحات أوغاريت الطقسية، تعني «ذبيحة (الإله) صافون»، إذا ما قورِنَت بعبارة «د ب ح، ب ع ل» التي تعني «ذبيحة (الإله) بعل»[٢].

نجد أيضًا في النص الكنعاني KAI, 49: 18، المكتشف في أبيدوس مصر والذي يعود إلى ما بين القرنين الخامس والثالث ق.م. ، اسم العلم 𐤏𐤁𐤃 𐤑𐤐𐤍 («عبد صافول» والأصحّ «عبد صافون»). وفي نص واسطا الموضوع بالحرفِ اليوناني (KAI 174: 3/4) ΑΦΕΣΑΦΟΥΝ الذي يعني أيضاً «عبد صافون»[٣]. ونحن نعلمُ أنّ أسماء الأعلام المركّبة التي يتألف الجزء الأول منها من كلمة 𐤏𐤁𐤃 (عبد) تحوي في الجزء الثاني اسم إله.

وكأنّ التأليه في نظرة الكنعانيين كان نوعًا من تسامٍ في التقديس. هذا ما يؤكده فيلون الجبيلي، في كلامه على تأليه الفينيقيين لعظمائهم، وحتّى لأماكن ورموز عبادتهم[٤].

أو أنّ صافون، بحسب رأي جاڤيه تكسيدور (Javier TEIXIDOR) كان اسمًا لإله ما، قبل أن يطلق على الجبل الأقرع[٥]، ممّا يتطابق مع ما ذكره

---

(١) «ب ت ك. غ ر ي. إلـ. ص ف ن». أنظر النص في: Charles. VIROLLEAUD, *Syria*, 18, 1937, p. 257. et HERDNER, CTA, 3.
Cf. la traduction in CAQUOT, SZNYCER et HERDNER, *op. cit p.* 82 et 166.
أما الترجمة إلى العربية فهي على الشكل التالي: «في وسط جبلي، الإله صافون».

(٢) TARRAGON, *op. cit.*, p. 168

(٣) تقع واسطا حوالى ٧ كلم جنوب عدلون، لبنان. ويعود النص المذكور إلى سنة ١٩٠ ق. م.
Cf. DONNER-RÖLLIG, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, II, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1962, p. 161.

(٤) EUSÈBE, *op. cit.* I, 9, 29.

(٥) J. TEIXIDOR, Bull., *Syria*, 50, 1973, p. 62, p. 411.

سنخونياتن واورده أوسابيوس في التهيئة الإنجيلية (I,10,9).

أمّا جبل بْراثي (Βραθύ) فَيُرادِف حرمون[١] الذي يعني «المقدّس»، حيث كانت تقدّم على قممه وسفوحه الأضاحي لـ «بعل حرمون»[٢] و«بعل شمين»[٣].

يَرْتَفِعُ جبل صافون في القسم الشمالي من بلاد كنعان ـ ممّا جعل اللّغة العبرية تدلّ بكلمة צפון إلى جهة الشمال[٤] ـ وجبل حرمون في القسم الجنوبي.

أما سلسلتا جبال لبنان وانتيلبنان اللتان يفصل بينهما سهل البقاع، فتقعان في قلب البلاد. وقد يعني «لبنان» الأبيض، إن كان اشتقاقه من الجذر الكنعاني ל ב ן (لبن)، أو البخور، ל ב נ ן (لبنن)، أو انّه اسم مركّب من ל ב (لب) و א ל ן أو א נ ן (ألن أو أنن)، ليعني القلب الإلهي.

فعلى إحدى قممه كانت مغارة أفقا محجّ المؤمنين الذين كانوا يحتفلون، في التاريخ نفسه من كل عام، بمقتل أدونيس، بعل لبنان، ودفنه في المغارة المذكورة، وبقيامته وصعوده إلى السماء ظافرًا، كما يشهد على ذلك لوقيانوس الساموساطي، في كتابه «الإلاهة السوريّة»[٥].

ويضيف كاكو (CAQUOT) إلى لائحة سنخونياتن، في مقالته عن ديانة الساميين الغربيين، جبلَي طابور والكرمل حيث كانت تجري أيضًا عبادة بعل. أمّا اسم الكرمل، كما يقول تاقيطُس (TACITE)، فَيُشير، في الوقت نفسه، إلى الجبل والإله[٦].

---

(١) Charles VIROLLEAUD, *Syria*, 25, 1946 - 1948, p. 160.

(٢) أنظر اسم «بعل حرمون» في قضاة ٣: ٣ و ١ أخبار ٥: ٢٣.

(٣) Javier TEIXIDOR, Bull, in *Syria*, 45, 1968, 24, p. 359.

(٤) أنظر مزمور ٨٩: ١٣ وأشعيا ١٤: ١٣.

(٥) LUCIEN DE SAMOSATE, *La déesse syrienne*, traduction nouvelle avec prolégomènes et notes par Mario MEUNIER, Janick, Paris, 1947, VI - IX ÷ .

(٦) CAQUOT, *Histoire des religions*, tome 1, «Enc.de la Pléiade», Gallimard, Paris, 1970, p. 327.

وَيَعتَقِدُ تاراغون انّ الثنائي «ث ك م ن و ش ن م» الوارد في بعض لوائح أوغاريت الطقسية والتقويّة قد يدلّ على جبلين مؤلّهين من أصل كاشي[1].

غير أنّ الكلمة التي قرأها تاراغون «ث ك م ن »، قد تكون «ث ر م ن»، بقلب حرف الكاف 𐎋 راءً 𐎗 ، وهي تنطبق على المنطقة (أو الجبل) التي كان نقمد ملك أوغاريت ـ بالإضافة إلى منطقة «ي ر ج ب» ـ حاكماً عليها[2].

وقد تعني جبل حرمون الذي دعي في تثنية ٣: ٩ عن لسان الصيذونيين שִׂרְיֹן (سيريون)، أمّا في المزمور ٢٩: ٦، كما في النصّ الميثولوجي الأوغاريتي II AB, VI, 18 -21 فيوازي لبنان (לבנון) . ويبدو أنّ شعراء أوغاريت كانوا يعتبرون لبنان منطقة تتخطّى «الجبل»، فتشمل أيضًا حرمون، «إذ لم تسبق اسم «ل ب ن ن» لفظة «غ ر» (جبل) كما جرت العادة بالنسبة لبقية الجبال المذكورة في النصوص[3]، ممّا يتطابق مع تحديد لبنان الوارد في يشوع ١٣: ٥ وقضاة ٣: ٣ .

إلاّ انّ السؤال يكمن في سبب تقديس الجبال والمرتفعات الذي وصل أحيانًا إلى حدّ التأليه.

يبدو أنّ الجبل يرمز إلى التسامي والارتقاء، يرتفع عمّا هو عالمي ليلامس المقدّس. إنّه نقطة اتّصال بين السماء والأرض وتشكّل قمّته المكلّلة بالغيوم مقامًا مقدّسًا لإله العاصفة، راكب السحب، تشوب ـ بعل ـ هدد ـ رمّون... وتظهر لوحات أوغاريت الميثولوجيّة والأسطوريّة أنَّ إله العاصفة كان يشكّلُ الوسيطَ والشفيعَ بين الإله الأب والمؤمنين.

والحجّ إلى قمّة جبل مقدّس يخلق في المؤمن إحساسًا بالانسلاخ عن العالم وتحرّرًا من طغيان المجتمع، كأنه يشارك الإله الذي، عن قمّة الجبل، يرتقي إلى سدّة

---

(١) TARRAGON, *op. cit.*, p. 170.

(٢) «ا د ن. ي ر ج ب. ب ع ل. ث ر م ن» IAB, VI, 57; CTA 6, 57

(٣) Cf. Ch. VIROLLEAUD, «Les Réphaïm», in *Syria*, 22, 1941, p.27 + 1.

الإله الأعظم، سيّد السماء. هذا ما كانت تمثّله جبال صافون، لبنان، انتيلبنان، حرمون بالنسبة إلى الكنعانيّ، وجبل صهيون بالنسبة إلى اليهوديّ حيث سيحتشد الأمم لقضاء يهوه[1]، الذي سيتعالى «على جميع الجبال العالية، وجميع التلال المرتفعة» (أش ٢: ١٤)، والجلجلة حيث «يرتفع» الصليب بالنسبة إلى المسيحي[2].

لهذا أقامت شعوب بلاد كنعان أماكن عبادتها على المشارف (المرتفعات)، على مثال ميشع ملك موآب (منتصف القرن التاسع ق.م.)[3] الذي يذكر، في نقش يخبر فيه قصّة صراعه مع بني إسرائيل يعود إلى العام ٨٤٠ ق.م.، أنّه أقام المشارف (במות)، أي بنى المعابد، التي كانت قد خربت، على المرتفعات[4].

ويُخبِرنا الكتاب المقدس أنّ سليمان ملك إسرائيل (٩٧٢ تقريباً - ٩٣٣ ق.م.) بنى أيضاً مشرفًا (בָּמָה) لكموش إله موآب، في الجبل الذي يقع شرقي أورشليم ولمولك إله بني عمّون[5]. إلاّ انّ يوشيا ملك يهوذا (٦٤٠ - ٦٠٩ ق.م.) نزع حرمة هذه المشارف وحطّم الأنصاب والأوتاد المقدّسة التي كانت تكرّم فيها[6]. فقد كان بنو اسرائيل يمارسون، على المشارف، عبادات وطقوساً حرّمها ملوكهم وأنبياؤهم[7] ترجع في قِدمها إلى الألف الثالث قبل الميلاد، على مثال مشرف «مجدّو»[8]، و «بيت - ايل» حيث اكتُشِفَتْ آثار دماء حيوانية على أرض المعبد تعود إلى ما قبل عام ٢٥٠٠ ق.م. على الأقل[9].

(١) أنظر اشعيا ٢: ١ت وميخا ٤: ١ت؛
Cf. FENASSE, «Baalisme et Yahvisme», in *Bible et Terre Sainte*, 69, déc. 1964, p. 4.

(٢) لقد عنى لوقا الانجيلي في ٩: ٥١ بعبارة «يرتفع»، صعود يسوع إلى أورشليم وارتفاعه على الصليب ونهوضه من القبر وصعوده إلى السماء.

(٣) DONNER-RÖLLIG, KAI, II, S. 170.

(٤) *Ibid.*, I, 181: 3, 27.

(٥) ١ ملوك ١١: ٧ .

(٦) ٢ ملوك ٢٣: ١٣ - ١٤ .

(٧) أنظر ارميا ٧: ٣٠ - ٣١؛ أخبار ٢٦: ٣٠؛ ١ ملوك ١٤: ٢٣؛ ٢ ملوك ١٨: ١ - ٤ .

(٨) Cf. BOBICHON, «Les hauts lieux», in *Bible et Terre Sainte*, 47, 1962, p. 6.

(٩) KELSO, « Béthel, la ville au faux sanctuaire», *Ibid.*, p. 8.

لقد كان معبد المشرف يحوي حجرًا أو مسلّةً ترمز إلى الإله الذكر دعاها الكتاب المقدّس מצבה وجذعًا خشبيًا مقدّسًا يرمز إلى الإلاهة الأنثى، دعاه אשרה [1]. ولا أظنّ أن ارميا النبي كان كلامه مجازًا، حين ندّد بـ«القائلين للخشب: أنت أبي وللحجر: أنت ولدتني» (٢: ٢٧). فهو يلمّح إلى طقوس الفسق التي كانت تجري في المعبد والتي يذكرها أشعيا (٥٧: ٥ - ٩)، حيث إنّ الأطفال المولودين نتيجة هذه الممارسات في هذه الأماكن يعتبرون من نسل إلهي[2].

والكلمة التي استعملها إرميا للدلالة إلى الخشب، עץ ، هي نفسها تستعمل في كلّ من اللغتين العبريّة والأوغاريتية (الكنعانية) لتعني أيضًا شجرة.

وقد يكون اسم Οὔσωος (أوسووس) الذي يذكر سنخونياتن أنّه أوّل من جرّد شجرة من أغصانها وغامر بها في البحر[3] مشتقّ من هذه الكلمة، فكان بعد موته، أن كرّس له المؤمنون أوتادًا وأنصابًا وأقاموا له ولأمثاله أعيادًا سنويّة[4].

لقد كانت بعض العبادات الكنعانية تقام عادة تحت شجرة خضراء[5]. ولغاية اليوم ما نزال نجد بقرب كلّ معبد تقريبًا شجرة ظليلة. وما يزال البعض يمارس عادات كنعانية قديمة ترسّبت في معتقداتنا وممارساتنا اليوم، على سبيل المثال، تعليق الثياب والرقع على أغصان شجرة قديمة بهدف اخصاب العاقر، أمام مزار في أفقا لمريم العذراء يدعوها ابناء البلدة «سيده زهره»، وقد بُني المزار قرب بقايا معبد أفروديت (ڤينوس، عشتروت، الزهره)، ممّا يربط الشجرة بالإلاهة المكرّمة في المقام[6].

(١) أنظر خروج ٢٣: ٢٤ ÷ ٣٤: ١٣ ÷ تثنية ١٦: ٢١ - ٢٢؛ ١ ملوك ١٤: ١٥.

(٢) أنظر جيمس فريزر، أدونيس أو تموز، ترجمة جبرا ابراهيم جبرا، الطبعة الثالثة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٢، ص ٩٥ - ٩٨.

(٣) EUSÈBE, *op. cit.*, I, 10, 10.

(٤) Ibid., I, 10, 11.

(٥) أنظر تثنية ١٢: ٢ و ٢ ملوك ١٧: ١٠.

(٦) Cf. LUCIEN DE SAMOSATE, *op. cit.*, P. 51 - 53 + 2.

وتُخبِرنا الميثولوجيا اليونانية، أنّ الإله أدونيس، ولد من شجرة المرّ والطيب التي كانت فيما مضى - قبل أن يحوّلها الإله زوش أو الإلاهة عشتروت إلى ما هي عليه - امرأة بهيّة الطلعة، تدعى ميره (Myrrha)[1].

كما أنّ اسم السنديانة السامي אלן (ألن)[2] قد يعني «الإلهي» أو «المؤلّه».

أما الهدف من النُصب الحجري (מצבה) فكان لتخليد ذكرى إنسانٍ عظيم، قدّيس، أو ميت عزيز، كما فعل ابشالوم الذي أقام لنفسه نصبًا إذ لم يكن له ولدٌ يخلّده[3]، أو تذكارًا لتدخّل إلهي، على مثال ما جرى ليعقوب حين تراءى له אל שדי (ايل القدير) في لوز التي في أرض كنعان، فأقام نصبًا من حجر وسكب عليه سكيبًا وصبّ عليه زيتًا وسمّى ذلك المكان (بيت - ايل)[4]، أو رمزًا لحضور إلهي كما في المعاهدة التي تمّت بين يعقوب ولابان[5]. نجد مثالاً لهذه الأنصاب في معبد رشف في جبيل[6].

إلاّ أنّ هذا الحضور الإلهي الذي نجده في المعابد إلى جانب الوتد المقدّس (אשרה)، كان رمزاً جنسياً يدلّ على الذكورة. هذا ما عناه ارميا (٢: ٢٧) وما أوضحه حزقيال (١٦: ١٧).

وقد عثر المنقّبون الإنكليز - بحسب ما يخبر جيمس فريزر - في «غزر» المدينة الكنعانية القديمة، على «بقايا هيكل ما زالت الحجارة المقدّسة والأعمدة والمسلاّت (مَسيبوث) قائمة فيه في صف، وبين اثنين منهما حجر كبير مثقوب في الوسط، جميل الصنع، لعلّه كان يحوي الجذع أو العمود المقدّس (آشيراه).

---

(١) أنظر كميل البستاني: «أدونيس»، في دائرة المعارف، ٨، ١٩، ص ٢٨٠.

(٢) في العبرية אלה أو אלון في الآرامية ܐܝܠܢܐ

(٣) أنظر ٢ صموئيل ١٨: ١٨.

(٤) تكوين ٢٨: ١١ - ٢٢؛ ٣٥: ١١ - ١٥؛ ٤٨: ٣.

(٥) تكوين ٣١: ٤٣ - ٥٣.

(٦) Maurice DUNAND, *Byblos*. 3ème édition, Librairie Adrien - Maisonneuve, Beyrouth. 1973, p. 50-53.

وقد وجد في التراب الذي تراكم على أرض الهيكل عدد كبير من تماثيل صغيرة للذكر، منحوتة من حجر كلسي طري، كما اكتشفت ألواح من الطين فيها صور ناتئة للإلاهة الأم، في مختلف طبقات التراب المتراكم. ولا شك أنّ هذه كانت تقدمات المتعبدين إلى الإلهين الذكر والانثى اللذين كان يمثلهما الجذع المقدّس والحجارة المقدسة»[1].

ويبدو أنّ رسالة بعل إلى شقيقته وعشيقته عنت في الميثولوجيا الأوغاريتية V AB, C (CTA3), 11^{e} - 28 كانت تهدف إلى دعوتها لإقامة طقوس سكب سوائل السلامة وممارسة البغاء المقدّس وذلك بقوله لها: «أنتجي في الأرض طعامًا (؟)، ابذري في التراب حبًا جنسيًا، اسكبي سلامًا في كبد الأرض واكثري من الحبّ في كبد الحقول» (V AB, C, 11 - 14). ويتابع ملمّحاً إلى طقوس البغاء المقدّس التي كانت تجري في المعابد حيث النصب الحجري (מצבה) وجذع الشجرة أو الوتد المقدس (אשרה) بقوله: «أبكري، أسرعي، حثّي الخطى ولتسرع نحوي قدماكِ، فعندي كلامًا أكلّمك به وأكرّره عليك: خبر الشجرة وهمس الحجر، أنين (ت أ ن ت) السماوات مع الأرض، والغمر مع الكواكب. سأظهر البرق الذي لا تعرفه السماوات وكلامًا (رعدًا) لا يدركه الناس ولا تفهمه أم الأرض. تعالي وأنا أكشفه لك في وسط جبلي، إيل - صافون، في المقدس، في جبل ميراثي، في النعيم، على مشرف النصر» (V AB. C, 15 - 28)[2].

لقد ذكر بعل في رسالته ثلاثة أزواج، الأول: هو الزوج الذي نجده في المعبد ويتألّف من «ع ص» (الشجرة، الجذع أو الخشب) و «أ ب ن» (الحجر)، وقد تجلّت علاقتهما بكلام وهمس. وهما الصورة الأرضية الرمزية لعلاقة أقدم وأعمق هي زواج (ت أ ن ت) السماوات بالأرض والغمر بالكواكب. فالكلمة العبرية תאנה المرادفة للّفظة الأوغاريتية «ت أ ن ت»، بالإضافة إلى أنّها تأتي بمعنى البكاء والأنين والتنهّد، تعني أيضًا موسم التسافد، أو تزاوج الحيوانات. يدعو بعل حبيبته لتسرع فتمارس معه هذا الطقس الجنسي على مشرف مقدّس

(١) فريزر، المرجع المذكور، ص ٩٦ - ٩٧.

(٢) راجع النص الأوغاريتي في: HERDNER, CTA, Fig.9. N° 3 (VAB), C, 11 - 28.

سبق الكلام عليه، هو جبل صافون الذي يعتبره إلهًا، حيث تلتقي السماء بالأرض وبعل بعنت ويتمّ بينهما همس ووصال، يتجلّى برعد وبرق ومطر مخصب، يُخرج من الأرض طعامًا ويضع فيها سلامًا. وكأنّ خصب الإلاهة عنت مرتبط بخصب الأرض.

وارتفع تكريم النصب المقدس، الذي أصبح يدعى «بيت ـ ايل» بمعنى انّه رمز لحضور الإله، إلى درجة التأليه. إذ يعتبره سنخونياتن إلهًا وليس مجرّد نصب حجري. فهو أحد الأبناء الأربعة لأورانوس (السماء) بعد زواجه من غايه (الأرض)[١].

نجد في جزيرة الفيلة في مصر، إبّان عهد الفرس، ذكراً لـ «بيتيل» تحت شكل ענתביתאל ואשמביתאל וחרמביתאל، وفي أنطاكية في عام ٢٢٤ للميلاد ذكرًا لـ «الاسم» (Nom)، «اسم بيتيل» (Nom de Bétyle)، و«الأسد» (Lion)، «آلهة الأجداد» (dieux des ancêtres)[٢].

ثمّ انّ عبارة سفر التكوين (٣١: ١٣) «אנכי האל בית-אל» التي تترجم حرفيًا على الشكل التالي: «أنا الإله بيت ـ إيل»، تجعلنا نعتقد أنّه في المقام الذي يدّعي الكتاب المقدّس انّ يعقوب كرّسه على اسم بيت ـ ايل كانت تتمّ عبادة لإله يحمل الاسم نفسه. هذا ما يلمح إليه ارميا، بقوله: «فيخجل موآب من كموش (الإله كموش)، كما خجل بيت اسرائيل من بيت ايل الذي اتّكلوا عليه» (٤٨: ١٣). وعاموس حين قال: «لأنّه هكذا قال يهوه لبيت اسرائيل: أطلبوني فتحيوا، ولا تطلبوا بيت ايل» (٥: ٤ ـ ٥). وقد كرّم العرب في «الجاهلية» بعض أحجار دعاها الإغريق والرومان «بيتيلي».

لا شكّ انّ الساميين كرّموا بعض الأنصاب والحجارة المكرسة، غير أنّهم لم يعبدوها على أساس أنّها حجارة، بل لكونها تعلن حضورًا إلهيًا[٣]. إنها بيت

(١) EUSÈBE, *op. cit.*, I, 10, 16.

(٢) J. TEIXIDOR, Bull., *Syria*, 1969, 60.

(٣) Cf. Mircea ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, P.B.P.,312, Paris, 1979, p. 198.

الإله، حيث باسمه تقام مراسم وطقوس تجعل حضوره واقعًا يتجلّى من خلال الرموز المادّيّة.

لهذا، ليس من المستبعد أيضًا تشخيص وتأليه حتّى أدوات العبادة، كالكنّارة (ك ن ر) التي ترد في إحدى لوائح التقادم الليتورجية في أوغاريت كاسم إلهي (RS 24. 643)[١].

أمّا الأنهار فقد حمل بعضها اسماء آلهة، كنهر أدونيس الذي يدعى اليوم ابراهيم، والأوّلي (Iolaos) وهو اسم اشمون إله صيدا، والعاصي تيفون، الذي قد يدلّ على «يم - ثفط - نهر» الذي تغلّبَ عليه بعل في الميثولوجيا الأوغاريتية، والليطاني (ل ت ن) أو לויתן، الوحش الأسطوري الرهيب الذي، بحسب نصوص أوغاريت ينتصر عليه بعل، وبحسب الكتاب المقدّس يغلبه يهوه. كما ألّه الإبلائيون (سكان مملكة ابلا) في الألف الثالث ق.م. نهرَي الفرات والبليخ، فدعوا الأوّل «بارادو مادو» أي البَرَد الكثير والثاني «باليها»[٢].

حتّى البحر، الذي تعتبره الثقافات السامية مقرّ التنانين والحيتان والوحوش الشريرة، عُبد في أوغاريت وقدّمت له القرابين[٣].

وقد تغلغل المقدّس (le sacré) حتّى أعماق الأرض ووصل إلى «أمير الجحيم»، «م ت» (الموت)، الذي دعي في نصوص أوغاريت الميثولوجية «ب ن إ ل م» (ابن الآلهة) و«ي دد. إ ل» (I* AB, I (CTA5): 7, 8) (حبيب الله). بالرغم من انا لا نجد له ذكرًا في لوائح تقدمات القرابين.

هذا لأن السماء الأب - أو الشمس التي تمثّله - قد تزوّج الأرض، وكل ما

---

(١) Ch. VIROLLEAUD, «Les nouveaux textes mythologiques et liturgiques de Ras Shamra», in *Ugaritica*, V, 1968, p. 580; TARRAGON, *op. cit.*, p.159.

(٢) G. PETTINATO, *Ebla un impero inciso nell'Argilla*, Arnoldo Mondadori, Milano, 1979, p. 268.

(٣) Cf. Les tablettes: RS 24.643, 9ᵈ, in *Ugaritica*, V, p.580; HERDNER, CTA 34 (UT1), 13; CTA 36 (UT9), 6.

تمسه الآلهة يتألّه. فاللائحة الليتورجية 280 + 264 .RS 24 الموضوعة في أوغاريت لتكريم الآلهة تذكر الثنائي «أرص و ش.م م» (الأرض والسماوات) و«ص ف ن» و«ف د ر ي» التي تحمل في النصوص الميثولوجية لقب «ب ت. أ ر» أي ابنة النور، وفي النهاية «غ ر م و[ع م ق ت]» (الجبال والأودية)[١].

وفي المعاهدة التي تمّت سنة ٦٧٥ ق.م. بين بعل ملك صور وأسرحدون، نقرأ اسماء الآلهة التي جعلت كافلة للاتفاق، وتبدو، باستثناء ملقرت وعشتروت إلهَي صور واشمون إله صيدا، مرتبطة باسماء الأماكن وعناصر الطبيعة، وهي على التوالي: بيت ايلي، عنت بيت ايلي، بعل سامين (بعل شميم ربّ السماوات)، بعل مالاجي (ربّ البحارة) وبعل سابوني (ربّ (جبل) صافون)[٢]. وكأنّ الكنعاني، «المستقرّ»، كان يلوذ إلى التأمل، «يصفن»، بعناصر الطبيعة، فيعتبر نفسه محاطاً بالألوهة التي تتجلّى في كلّ ما يحيط به من أسرار. لم يكن، في الواقع، يعبد عناصر الطبيعة أو الجبال والمرتفعات والأنهار والأنصاب والتماثيل والأوتاد المقدّسة... إنّه، من خلالها، يحاول إدراك ذاك السرّ الذي يجعل كلّ شيء حيّاً. فالمقامات المتعدّدة تذكّره بعدّة وظائف إلهيّة ربّما تحوّلت مع الوقت إلى عدد من الآلهة المعبودة، عندما نسي المؤمنون الاسم الحقيقي للإله واحتفظت ذاكرتهم بموقع مقامه أو احدى صفاته أو قدراته الإلهية. «فإن عبادة شيء كوني أو أرضي لذاته لا وجود لها أبدًا في تاريخ الأديان»[٣].

من هذا المنطلق يردّ مكسيموس الصوري، تلميذ جمبليك العنجري من مدرسة الأفلاطونية الحديثة على استهزاء المسيحيين، قائلاً: «الله الأب الذي صوّر كلّ ما هو كائن أقدم من الشمس ومن السماء، وأعظم من الزمان، ومن الخلود ومن مجرى الكينونة، لا يستطيع أن يسميه مشترع أو أن ينطق به صوت، أو أن

---

(١) TARRAGON, *op. cit.*, p.157.

(٢) Cf. Sabatino MOSCATI, *L'épopée des Phéniciens*, Fayard, Paris, 1971, p.64.

(٣) هيرفه روسّو، الديانات، ترجمة منزي شماس، ماذا أعرف، المنشورات العربية، جونيه ١٩٧٣، ص ٤٢.

تراه عين، لكننا نحن لعجزنا عن إدراك جوهره نستعين بالأصوات، والأسماء، والصور، وبالذهب المطروق، والعاج، والفضة، وبالنبات، والأنهار، وبالسيول، وقلل الجبال في إشباع حنيننا إلى معرفته. ونداري عجزنا بأن ننحت من طبيعته أسماء لكل ما هو جميل في هذا العالم... فإذا ما تاق يوناني لأن يتذكر الله حين يصوِّر تحفة فنية من عمل فدياس أو تاقت نفس مصري لهذه الذكرى فعبد الحيوان، أو مجّد غيرهما ذكراه بعبادة نهر أو نار، فإن اختلافهم عني لا يغضبني. وكلّ ما أطلبه منهم أن يلاحظوا وأن يذكروا، وأن يحبّوا»[1].

(١) ول ديورانت، المرجع المذكور، م ٤، ج ١، ص ٢٤.

صدر عن دار المشرق









«معالم اللغة»

معجم غير منشور للمرحوم المحامي نجيب خلف

إبراهيم يوسف خلف*

بلدة بَشكِنتا الهاجعة عند أقدام صنّين أمدَّت لبنان على مدى السنين بأدباء وشعراء وفلاسفة ورجال قانون ما لم يمدّه إلاّ القليل من البلدات اللبنانيّة الأخرى. ومن هؤلاء، وإن تناساه البعض، المرحوم المحامي نجيب إبراهيم خلف. فكم من أديب عاش في القتّام، ومات في الظلام وآثاره تحت تلك الغياهب وستائر النسيان.

ولد نجيب في ٢٥ نيسان عام ١٨٨٢ من أبوين أرثوذكسيّين وتعلّم، كنسيه الأديب العملاق مخائيل نعيمة، في المدرسة الشرقيّة البسكنتاويّة التي كانت تديرها البعثة الروسيّة. ومنها انتقل إلى مدرسة سوق الغرب الأميركيّة حيث أكمل دراسته الثانويّة.

درس الحقوق على أخيه ملحم وعلى المتفوّقين في الشرع سليم باز (أفضل شارح «للمجلّة» في العالم العربيّ) والشيخ الياس كسبار. مارس مهنة المحاماة مدّة أربعين عامًا كان في أثنائها مثالاً للاستقامة، ولا عجب، فقد كان قسًّا معمدانيًّا متشدّدًا (سيم عام ١٩١١) يحاسب نفسه على الهفوة مهما كانت بسيطة.

أنشأ في العام ١٩١٠، بالاشتراك مع أخيه ملحم وسليم المعوشي، مجلّة «الحقوق» ـ أوّل مجلّة حقوقيّة في جبل لبنان. توقّفت عن الصدور عام ١٩١٣،

(*) بكالوريوس في الآداب من الجامعة الأميركيّة - بيروت.

ثمّ عاد إلى إصدارها مع أخيه بنايوت من عام ١٩٢٨ إلى عام ١٩٣٢ .

أكثر من الكتابة في الصحف ونظم الشعر ولم يجاوز الثانية عشرة من عمره. وأكثر شعره سياسيّ اجتماعيّ جمع منه حوالى أربعة آلاف بيت، ناشرًا بعضها في الصحف. قال فيه الشاعر بولس سلامة: «لم يكن نجيب خلف شاعرًا مطبوعًا، ولكنّه لُغويّ من الدرجة الأولى. نظم مرّة قانون الجزاء في ١٥٠٠ بيت».

وفيما كان الأستاذ خلف يترافع أمام محكمة الاستئناف المختلطة يومَ ١١ تموز عام ١٩٤٤ فاجأه انفجار دماغيّ أودى بحياته، وهي ميتة لو كان لصاحبها الخيار لَمَا اختار أشرف منها.

للأستاذ خلف عدّة مؤلّفات فقهيّة رافقت مجلّة **«الحقوق»** في تطوّرها، من أبرزها **المشكاة المضيّة للأصول الجزائيّة** (لا يزال مخطوطًا). ومن مؤلّفاته أيضًا كتابه **لماذا** في النحو. وقد بحث فيه الأسباب التي دعت النحاة إلى وضع أحوال البناء والإعراب.

وله أيضًا تعريب الإنجيل من اللغة اليونانيّة بمعاونة المغفور له المطران بولس أبي عضل مطران جبل لبنان، لطائفة الروم الأرثوذكس، الذي كان يتقنُ اليونانيّة كأهلها. كما أنّه عاون ورثة المرحوم سليم باز على إتمام شرح **المجلّة** واضعًا لها فهرسها.

وعن معجم **معالم اللغة**، أهمّ مؤلّفاته وأعمّها فائدة، كتب المرحوم الأستاذ محمود الأكحل يقول:

> «مات المرحوم الأستاذ نجيب خلف في ١٠١ تموز ١٩٤٤ قبل أن تكتحل عيناه برؤية درّته الفريدة **معالم اللغة** مطبوعة، فبقي هذا المعجم القيّم مخطوطًا على قصاصات من الورق. ومن سخريات القدر أنّ هذا التراث الأدبيّ الضخم لم يجد حتّى الآن مَن ينشره ويخرجه إلى النور لينتفع به أبناء الضاد. وقد كلّت أقدام ورثة المرحوم من مراجعة ذوي الشأن في البلدان العربيّة دون جدوى، وبُحّت أصواتهم وهم يدلّلون على بضاعة كاسدة في زماننا. ولو كان

الأمر في بلد غير هذا البلد لكان لهذا التراث شأن أيّ شأن.

فهذا المعجم خليق بالنظرة الجادّة والاهتمام البالغ لأنّه فنّ. والتركيز العجيب لقدرات الفكر والإحساس نحو الخلق والإبداع جدير في ذاته بأن يكون موضع عناية الفرد والمجتمع.

وإذا أردنا التعرّف إلى **معالم اللغة** فإنّنا لن نجد خيرًا من الخلاصة التي كتبها نجيب خلف نفسه عن هذا المعجم.

معجم «معالم اللغة»

خلاصة المقدّمة

بقلم المؤلّف الأستاذ نجيب خلف(١)

«إنّي كنت قد شرعت منذ ٣٠ سنة في وضع معجم مطوّل (يبلغ زهاء ستّين مجلّدًا بقطع المعاجم الكبرى بحيث يؤلّف المجلّد الواحد منها ما يزيد على ألف صفحة ونيّف) تُورّد الكلمات فيه على ما آلت إليه في الصيغة لا على ما كانت عليه في الأصل فقط.

وذلك بحيث تَرِد (اتّكل) مثلاً: إ ت ك ل - ويشار فيها إلى أنّ أصلها افتعل من «وكل» حتّى إنّه تورد كلمة الاتّكال وهي مصدرها في إ ت ك ا ل وحدها، وحين تذكر «وكل» يشار إلى ما يطرأ على مشتقّاتها من إعلال وإبدال وإدغام إلى غير ذلك،

وبحيث يورد على كلّ كلمة ما يناسبها أو يواردها أو يقاربها أو يوائمها أو يضادّها من الألفاظ والعبارات والجمل وما ورد عنها من حكمة ومثل.

---

(١) كان هذا المعجم محفوظًا في منزل المؤلّف في شارع «جان دارك» (رأس بيروت). وبعد أن أعلن المالك عن رغبته في هدم البناء، نقلت زوجة المرحوم بنايوت، الذي كان يشغل المأجور مع أخيه، أوراق **معالم اللغة** إلى بيت شقيقها السيّد جميل فارس بدر الكاتن في بلدة الشوير، حيث لا يزال هذا الجهد محفوظًا بعلب من الكرتون. وإنّي أنتهز المناسبة لأشكر السيّد جميل بدر الذي أعارني مجموعة أوراق تتعلّق بلفظة «المطر» سأنشرها بعد الخلاصة لتكون مثالاً على ما حواه المعجم.

وجعلت له مقدّمة تبلغ زهاء أربعة آلاف صفحة، تتضمّن أبحاثًا في متن اللغة وأصول الكلمات وأوزانها وفلسفة الحروف وتركيبها.

وقد عَبَرْتُ فيها على جميع أصول الكلمات وذكر المُطَّرد من المعنى في الألفاظ لفظة لفظة بحيث إنّ كلّ كلمة مؤلَّفة من حرفَين يتّفق المعنى فيها بإدخال الحرف الثالث ويختلف بعض الاختلاف فقط باختلاف اللفظ بين خفّة الحرف الداخل عليه، فيخفّ المعنى بخفّة الحرف الثالث الطارئ أو يغلظ بغلظه أو يتغيّر بتغيّر جرسه.

إلى أن ذكرت مزيّة كلّ حرف من حروف الهجاء على اختلاف وروده من الكلمة أوّلاً وآخرًا أو وسطًا،

بحيث إنّ المتدبّر معرفة مزايا الحروف يستطيع أن يعرف حتّى معنى الأوابد من الكلم بمجرّد نظرة إلى ما ركبت منه من حروف. وإلى غير ذلك من أسرار اللغة.

وقد ذكرت ـ مثبتًا ـ أنّ حرف النون مثلاً، وهو حرف النفي يخرج من الأنف ومن أعلى الحلق، إذا بُدئ به أفاد معنى الخروج والبدوّ والظهور بما كان بعد الحرف الثاني والثالث.

وحروف كثيرة مثلاً ـ إذا وردت ثانيًا كان معناها الشقّ والفتح والخرق والقطع والكسر وأمثال ذلك.

وأنّ حرف الزاي إذا ورد ثانيًا أفاد معنى التضييق والتلزّز.

وأنّ حرف الميم يفيد ـ ولا سيّما إذا ورد آخر الكلمة ـ معنى الضمّ والجمع.

وأنّ حرف الراء أينما ورد من الكلمة يفيد غالبًا معنى التكرار.

وقد توسّعت في باب تعاقب الحروف بحيث يؤلّف هذا البحث زهاء بضعمائة صفحة.

وبحثت في مقام لغة العرب من اللغات القديمة ولا سيّما السامئة والحديثة وفي كونها موروثة ووارثة في اللغات السامئة ومعقّبة عليها، وفي صلاتها باللغات الحديثة وفي صلاحيتها للاستعمال في مختلف الأجيال، وفي مرونتها وقابليّتها لمجاراة العمران من كلّ وجه،

وفي ما أَمدّت وتمدّ به لغات العالم الغابر والعالم الحاضر، طارفةً وتالدة، حاضرة وآبدة،

وفي سهولة نحو العربيّة بحيث إنّك تلقّنه الناشطَ الفهم ن فيتدبّر في أقلّ من ساعة رفع المرفوع من الأسماء مثلاً في ستّة مواضع الرفع، ونصب المنصوب في أحد عشر موضعًا من مواضع النصب، وجرّ المجرور في موضعَي الجرّ، ورفع المرفوع من الأفعال ونصب المنصوب منها وجزم المجزوم.

وبحثت عمّا اشتملت عليه العربيّة من مزايا وما فيها من الاختزال في اللفظ والكتابة والنحت والتركيب الجمل بآنق نَظْم وآنس تأليف وألطف اتّساق.

وذكرت المطّرد من معاني صِيَغ الكلام،

وصِيغ المبالغة وهي تكاد تبلغ عندنا المئتَين لا صِفات فقط ولكن أفعالاً أيضًا.

وذكرت فصولاً مسهبة في الاشتقاق، والقياس، واللفظ المشترك، والأضداد والأتباع، والخصائص، والفروق، واللهجات، والقلب، والإبدال، والبلاغة، والفصاحة، والمجاز، والاستعارة، وفي الشعر العروض والقافية،

وأنواع الخطّ العربيّ من أوّل العصور.

وتعرّضتُ لكتابة الهمزة والألف.

وإنّي لم أنتحل لنفسي فيه حقَّ الحكم في الحيّ من الألفاظ وفي الموات والممات، لأنّي أحسب أن ليس لعربيّ البتّة أن يتحكّم في الأمر. وأعتقد أنّ ألفاظ اللغة جميعها صالحة للاستعمال فصيحةٌ حينما تُستعمل في موضعها للغرض المخصوص لاستعمالها ما كانت صيغةُ تركيبها وما كان تركيبُ حروفها. وإنّها هي كلّها كنوز يستطيع الصاغة المتقِنون أن يصيغوا منها الحُلى.

وسهّلت للناشد لفظةً خافيةً عليه، أو شاردةً عن ذهنه، أو حائمةً حول خاطره - أن يجدها في بابها من القول، بأن يبحث عنها في ما يخطر على باله من موضعها المستقلّ بنفسها والمتعلّق بغيرها كالعرق من الجسم، أو طائفتها من المعاني أو الفصل المخصّص للمعنى أو كنهه أو جوهره أو نسبته، أو لكونه جزءًا من شيء أو مشمولاً به أو تابعًا له أو ملحقًا به أو متمّمًا له أو مرادفًا له،

بحيث إنّك تجد ما تطلب بأسرع من طرفة عين.

ولم أجعل ذلك فصولاً فصولاً فقط على نحو كتب فقه اللغة، ولكنّي أوردته أيضًا بشكلٍ معجميّ تأخذه في مرضعه: في كتابه أو بابه أو فصله أو مهجيّه من نسق الحروف على حسب الهجاء المعروف والمتداول لدى معظم العرب الآن.

فإذا أردتَ مثلاً أن تعرف ما يُدعى آخر شيء فإنّك تجده في لفظة آخر في سياق المعجم العامّ وفي كتاب الأواخر منه وعند ذكر ذلك الشيء بعينه.

وإذا أردتَ مثلاً أن تعرف ماذا يدعى آخر رمضان، فإنّك تجده في بابه (من لفظة آخر، والاناء، ورمضان والشهر): أكسأُ رمضان: آخره كما تجده في أكسأ وفي كسء: مفرد أكساء.

وإذا أردتَ أن تعرف ماذا تسمّى المركبة الهوائيّة التي أطلق عليها المحدثون لفظة المنطاد فإنّك تجدها في كلمات:

الآلة، وارتفع، وانطاد، والبيت، وركب، وصعد، وطّاد، وطار، والمنطاد، والأجواء.

وقد ترى عند ذكر الكلمات الشاملة كالأرض والشجر والحيوان إلخ لكلّ كلمة بابًا يؤلّف بضع عشرة صفحة، أو فصلاً مؤلّفًا بضع مائة، أو كتابًا يؤلّف بضعة آلاف صفحة، ثمّ ترى هذا الكتاب مقسّمًا فصولاً ثمّ أبوابًا ثمّ يذكر سرد الكلمات في آخره معجمًا له: معجمًا ضمن معجم ضمن معجم.

فكتاب الأواخر مثلاً يؤلّف نحو بضعمائة صفحة. وكتاب الأصوات زهاء خمسماية. وكتاب الحيوان يؤلّف نحو أربعة آلاف صفحة. وكتاب الأسد زهاء مائتي صفحة. وكتاب الإبل منه زهاء ألفين.

وفي آخر كتاب الإبل، فصل في ما نُقِل من الألفاظ المتعلّقة بالإبل مجازًا، إلى معاني أخرى من كلمات وجُمل وأمثال.

وكلّ كلمة بكلّ معنى تشمله يُستشهد عليها بما ورد من كلام الجاهليّة وآي القرآن والحديث وشعر الشعراء وأدب الأدباء بحيث يعطي كلّ استشهاد في مورده من استعمال الشاعر أو الكاتب ظلاً جديدًا بل ضوءًا جديدًا من المعنى مختلفًا عمّا أورده سواه بل عمّا ورد في كتب اللغة عينها وهي لا تورد من معاني الكلمة إلاّ أصل المعنى أو ما يقاربه.

ومن هذا المعجم تطّلع على أخلاق العرب ومناقبهم ومفاخرهم ومعايشهم وسائر مناحي الحياة فيهم في مختلف العصور فتأخذ تاريخًا لهم صادقًا وترجمة لارتقاء الفكر العربيّ وتدرُّجه.

فإنّك مثلاً تجد في باب الإيثار، تحت كلمة «أثر» - وقد أورد ابن سِيده في المخصَّص منه صفحة واحدة - ٢٠٠ صفحة من موضوعات البحث فيها غير الشواهد من نثر وشعر.

وممّا ذكرت استشهادًا على تمكّن الإيثار من أخلاق العرب ما أورده شاعرهم ابن المضرب بقوله وهو يحتجّ عن نفسه في ما ينفق إيثارًا وسخاءً وأريحيّة:

تلوم على داءٍ شَفاني دواؤه إليكِ فلومي بعد ذلك واغضبي
رأيتُ اليتامى لا تسدّ فقورهم هدايا لهم في كلّ قعبٍ مشعَّبِ
فقلت لِعبْدَينا أريحا عَلَيهمو سأجعل بيتي مثل آخر مُعزِبِ
بُنيَّ أحقّ أن ينالوا سغابةً وأن يشربوا رَنْقًا على كلّ مشربِ

وهو أبعد ما يمكن تصوُّره من فضيلة الإيثار وهو يكاد لا يُسمَع في أمّة من الأمم.

وفي شرح ذلك: «وهي أربعة أبيات من الشعر. كأنّها خطبة خطيب عن منبر، أو مقال في كتاب محبَّر أو مبحث في جملة تنوّه بالإيثار وتذكر ما كان عليه العرب من جود وتُعرب عمّا في قلوبهم من عطف ومروءة وحميّة ونبل وروحانيّة».

ثمّ ذكرتُ ما تُصوّر العرب في إبلهم من الإيثار.

وإنّني في تفسير الكلمة أبدأ بذكر المعنى الأصليّ فيها وهو المعنى الذي وُضع لها أوّلاً وهو ما يُطلَق عليه «الحقيقيّ» ثمّ ما نُقل منه من مجاز أو استعارة أو تشبيه، ثمّ ما ورد عليه من آي القرآن مع ذكر السورة، ورقم الآية، ومن شعر، ومن استعمال ومن مَثل، ومن حكمة كما سبقت إليه الإشارة، موضحًا أساليب العرب وأعاجيب تصرُّفهم بلغتهم السمحة وحذقهم في الاشتقاق والتركيب.

وحاصل الأمر

إنّ هذا المعجم سيكون ديوانًا حديثًا، وجمهرةً لفقه اللغة ولآداب العرب تقرأ منه تاريخهم وأخلاقهم في لغتهم بمختلف الصور والأشكال، ومحفزةً للخلف لاستعادة أمجاد السلف والائتساء بهم.

ولم اقتصر في جمع ذلك ولفيفه على الأخذ من المعاجم المعروفة فحسب، ولكنّني جمعت في كتب الأدب والفنّ، بل جمعت فيه كلّ ما وصلت إليه يدي من كتبهم، وقد قرأت له نحو مليون ونصف صفحة، استخلصت منها ما رأيت وخصّصت ما رأيت.

وأنا على اعتقاد ويقين أنّ في كلّ كتب الأدب والفنّ ما يؤلّف وحده معجمًا كبيرًا مستقلاً كاللسان وكالتاج.

وكأنّ مَن يقتني هذا المعجم يقتني مكتبةً مختارة من ألوف الكتب من العلم والأدب والصناعة والفنّ على طريقة حديثة مستطرفة» [انتهى كلام نجيب خلف][1].

«المطر» ومفرداته وعباراته[2]

أوّلاً: المفردات

أَرْتَعَ: أنبتَ ما ترتع فيه الإبل.

الأغْزَل: سحابٌ لا مطر فيه.

أَكْدَى: قلّ ونكد.

الأَمْلَح: الندى الذي يسقط في الليل على البقل.

الداحي: الذي يدحى الحصى عن وجه الأرض.

رَسَخَ: ذهب نداه في داخل الأرض فالتقى الشريان.

الرَّقَة: الأرض التي يصيبها المطر في الحرّ الشديد فتنبتُ عشبًا.

(١) يقول المؤرّخ جرجي نقولا باز في إحدى نشراته الصادرة بتاريخ ٤ تشرين الثاني ١٩٤٤، لمناسبة إحياء ذكرى الأستاذ خلف، إنّ نجيبًا طبع سبعة آلاف صفحة من معجم **معالم اللغة** على الآلة الكاتبة. وقد تكون تلك الصفحات، برأي كاتب هذا المقال، عائدة للمقدّمة، ممّا يسهّل نشرها.

(٢) جدير بالذكر أنّ الأستاذ خلف وضع رمزًا عدديًا لكلّ كلمة للدلالة إلى المرجع الذي استقى منه معلوماته.

الزَّرَجون: المطر الصافي المُستنقَع في الصخرة.
السُّنبك: أوّل المطر.
الشَّجذَة: المطرة فوق البَغْشَة.
الشَّغفَة: قطرة من المطر.
الشَّفشَاف: مطرٌ فيه برد.
الطَّلّ: المطر الضعيف.
العَثْر: ما سقته السماء من الأَشجار والزرع.
العُثون: ما دام بين السحاب والأرض.
العِذْي: الزرع لا يسقيه إلاّ المطر.
العِزُّ: المطر الشديد
العَفاء: المطر.
الغريض: ماء المطر.
القَفأَة: السحابة التي لا رعد فيها ولا برق، وقطرها تُتقارب.
القَابّة: القطرة من المطر.
القاوية: السنة القليلة المطر.
القَسْطلانيّ: خيوط كخيوط قوس المزن تحيط بالقمر، وهي من علامات المطر.
القَسْم: الغَيْث.
قَعَفَ: إجترف الحجارة عن وجه الأَرض.
القَفوُ: وهج يثور عند المطر.
قوِيَ: إحتبَس.
الكَافر: السحاب المُظلِم.
اللُّبّادة: ما يلبس من اللبود وقايةً من المطر.
اللُّهموم: السحابة الغزيرة القَطر.
الماعون: المطر.
المَرْش: الأَرض التي أَصابها المطر.
المُظَلَّم: العشب المنبتّ في أرضٍ لم يصبها المطر قبل ذلك.
المَظْمَائي: الذي تسقيه السماء.
المَعزوزة: الأَرض المطورة التي أَصابها العِزّ.

المُعْصِرات: السحائب تعتصر بالمطر.
المُمَانِح: المطر الذي لا ينقطع.
المِلاح: بَرْد الأرض حين ينزل الغيث.
النَّز: الندى السائل.
النَّشْر: الكلاء يَبِسَ فأصابه مطرٌ دُبرَ الصيف فاخضرَّ وهو رديء للراعية.
النُّفْضَة: المطرة تصيب القطعة من الأرض. وتخطئ القطعة.
الهَزِيم: المطر المندفع.
الهَطل: المطر المُنْتَمِر.
الهَفا: مطر ينهمر ثمَّ يكُفّ.
الهَكّ: المطر الشديد.
الهَمُوم: السَّحابة الشديدة الصَّب للمطر.
الهَمِيم: المطر الضَّعيف.
الهَيْدَب: السحاب المتدلِّي الذي تراه كأنّه خيوط عند انصباب مطره.
الوابل: المطر الشديد الضخم القَطر (جاءه وَبْلٌ وابلٌ).
الوِدان: مواضع الندى والماء.
الوَرِهَة: السحابة الكثيرة المطر.
الوَشْمَة: قطرة من مطر («ما أصابتنا وَشمة»، أي قطرة من غيث).
الوَلَجة: كَهفٌ تَسْتَتِرُ فيه المادّة من مطرٍ وغيره.

ثانيًا: التعابير

أَثْجَمَ المطر: دام.
إجْلَوَّذ المطر: إمتدَّ وقت تأخُّره.
الأَرشم من الغَيث: القليل المذموم.
أرضٌ غُفل: لم يُصِبها المطر.
أرضٌ مَسْجومة: مَمْطُورة.
أرضٌ مَغْدورة: مَمْطورة.
إضْحَامَت الأَرض: تغيَّر نبتها وأَدبر مطرها.
إضْمَأَكَّ السَّحاب: لم يُشَكَّ في مطره.

أعضدَ المطر: بَلَغ ثَراهُ العَضد.
أغضَفَت السماء: أخالت للمطر.
أقنتِ السماء: أقلع مطرها.
ألحَّ السحاب: دام مطره.
أمّ عُبَيد: الفلاة التي أخطأها المطر.
إنبعج السحاب: نزل مطرًا.
أنزلتِ السماء عزاليها: إنهمر الماء شديدًا.
تَراخت السماء: أبطأ المطر.
تَعَجُست الأرضَ غيوثٌ: أصابها غيثٌ بعد غيثٍ.
تَقَاوِي الأمطار: قِلّتها.
تلبّدت الأرض بالمطر: تجمّعت ولصق بعضها ببعض.
تَمَخُضت السَماء: تَهيّأت للمطر.
حَبقَر وعبقَر: صبُّ الغمام أي البَرَد.
دَقَّت السماء: أمطرت.
دَهَمَ الأرضَ: بلَّها يسيرًا
دِيمَة لوثاء: أي تلوّث النبات بعضه على بعض (مطرت السماء دِيمة).
رَضَبت السماء: أنزلت المطر.
رَضْحَة من مطر: قليلٌ منه.
رَهَجتِ السماء: هَمَّت بالمطر.
سحابٌ هَتون: ذو مطر متتابع.
سحاب واعد: كأنّه وعد بالمطر.
سحابة مطبِّقة: أصابت بمطرها كلّ الأرض.
سحابة وَطْفاء: دائمة السحّ
سماء غَبطى: دائمة المطر
سنا السحاب الأرض: أمطرها
سيلٌ قُعَاف: يجترف كلّ شيء.
صُبيان المطر: صغار قطره (غَدوتُ أنفضُ صبيان المطر).
ضُبُوك الغيث: تَهَيُّؤه للمطر.

طبّق الغيم: أصاب بمطره جميع الأرض.
طشّت السماء: أتت بالطشيش (أي بالمطر الضعيف).
عَجفتِ البلاد: لم يُصبها المطر.
عرانين السّحاب: أوائل مطره.
عَشجَذت السماء: ضعُفَ مطرها.
غُرِم السحاب: أمطر.
غطّنت السماء: دام مطرها.
غيث غرّاف: غزير.
كَرِعَتِ السماء: أمطرت
كلأٌ ملوفٌ: غسله المطر.
لَثَّ المطر: دام أيّامًا ولم يُقلِع.
لَثلَثَ المطر: دام زمنًا طويلاً.
ليلةٌ نَطوف: أي ماطرة تمطر حتّى الصباح.
المطروق من الكلاء: ما ضربه المطر بعد يَبْسِهِ.
نصح الغيثُ البلد: سقاه حتّى اتّصل نبته فلم يكن فيه فضاء (أرضٌ منصوحة)
نكح المطر الأرض: إختلَطَ بترابها.
هذا غيثٌ لا يتكفه أحد: أي لا يعلم أحدٌ أين أقصاه.
هيَّغ المطر الأرض: جادها.
وَثَمَ الأرض: ضربها.
وَطِفَ المطر: إنهمر.

ختامًا،

يبقى السؤال الذي يطرح نفسه: هل من بين الدول العربيّة، أو مجامعها اللغويّة، مَن يتبنّى نشر مقدّمة معجم **معالم اللغة** والكتاب الأصليّ؟

وكان قد سبق **لمجمع فؤاد الأوّل للغة العربيّة** أن تبنّى طبع معجم **معالم اللغة** كما أوردت جريدة **رقيب الأحوال** اللبنانيّة الصادرة بتاريخ ١٩٥٠/٧/٢٨، ولكن لا أحد يعرف بالضبط لماذا لم يتحقّق هذا التبنّي!

مراجعة الكتب

حول كتاب «الصداقة»*
للدكتور منوال يونس

الأب كميل حشيمه اليسوعيّ

عُرف الدكتور منوال يونس، العضو الحاليّ في مجلس النوّاب اللبنانيّ والأستاذ السابق في جامعة فنزويلا المركزيّة، بكتاباته الفكريّة الرصينة في شؤون الثقافة والسياسة والإصلاح الإداريّ. وكتابه عن الصداقة لا يقلّ قيمة عمّا سبقه، ممّا دفع منظّمة الأونسكو إلى أن تنشره برعايتها.

وأوّل ما يلفت الانتباه في مؤلّف الدكتور يونس هو موضوعه. فالصداقة من أجمل وأسمى الحالات التي يمكن أن ينعم بها الإنسان، لذا عالجها كبار المفكّرين القدماء من أمثال أرسطو وتلميذه ثيوفرسطس عند اليونانيّين، ومن بعدهما عملاق الآداب اللاتينيّة شيشرون الذي خلّف لنا كتابه المعروف في **الصداقة** (De amicitia). أمّا في العربيّة فلم يكن لموضوع الصداقة كبير نصيب، إذ ما صنّفه أبو حيّان التوحيدي بعنوان **الصداقة والصديق** ما هو إلاّ «جمع أمثلة وأشعار قيلت في أواصر المودّة بصورة عامّة ولا يمكن اعتباره دراسة في الصداقة».

أمّا كتاب الدكتور يونس فيهدف إلى تحليل ظاهرة الصداقة تحليلاً منهجيّاً بذهنيّة الفيلسوف وعالم الاجتماع ومنظّر الخُلقيّات، بدون أن تفقد دراسته

(*) دار ملفّ العالم العربي، بيروت ١٩٩٢، ١٠٣ صفحات.

طابعها الأدبي الرشيق، بعيداً عن مظاهر الأبحاث العلميّة المعقّدة الجافّة. ومن جميل ما يتنه المؤلّف أنّ الصداقة تتمثّل، أوّلَ ما تبدو للباحث عنها وفيها، بفضيلة الصدق، وكلا الكلمتين من جذر واحد. ثمّ يصف مراحل نشوء الصداقة ونموّها، فيرى أنّها كثيراً ما تنطلق من باب المصادفة، ثمّ تنتقل إلى مرحلة المصاحبة مع ما يواكب ذلك من انتقال من الشعور بالارتياح إلى الرغبة في الشعور بالدعم والمساندة. ويلي المصاحبة مرحلة الرفقة التي هي أرقى، ودوامها أطول، وهي منوطة بالرفق على نحوٍ ما يشير إليه أصلها اللغويّ. والرفقة تدعو إلى محبّة الرفيق وإكرامه والإسرار له بمكنونات القلب للمشاركة والحوار. ثمّ يتكلّم المؤلّف على كيفيّة الحفاظ على الصداقة وتنميتها لضمان ثباتها، ومن أهمّ دعائمها الصدقُ وإطلاقُ القدرات الخُلُقيّة في السعي إلى الكمال.

وممّا لا شك فيه أنّ الدكتور يونس وُفّق إلى أبعد الحدود في تحاليله الثاقبة والصائبة في كثير من الأحيان. إلاّ أنّنا لا نشاركه بعضاً من مقولاته لا سيّما في مقارناته بين الصداقة والحبّ. فقد راح المؤلّف، وفي أكثر من فصل، يقابل بين الحبّ والصداقة محاولاً أن يميّز بين هذه وذاك، ليفضي في أغلب الأحيان إلى الإقرار بما يجعلك تظنّ أنّ الصداقة خير من الحبّ. ولئن لم يُرد أن يقول هذا المقال، فإنّه في تمييزه ينفي فعلاً عن الحبّ صفاتٍ قَصَرها على الصداقة، بدون أن يدور في خلدِهِ أنّها من صفات الحبّ أيضاً لو تعمّق المحلّلُ في تحليله.

فمِن مقولاته التي نراها مجحفةً في حقّ الحبّ، تلك التي جاءت في الصفحة ٤٦:

«إنّ هدفاً من أهداف هذه الدراسة هو البرهنة على أنّ صلة الصداقة تحقّق، أكثر من صلةٍ إنسانيّة أُخرى، هذا الوصلَ الحميم بل هذا التداخل النادر المثيل بين النفوس في أقصى مداه وأتمّ فائدته ومعناه. ورغم أنّ الحبّ يتضمّن هو أيضاً قدرةً فائقة على الوصل الحميم بين نفْسَين، غير أنّه يعجز، في معظم الأحيان، عن إحاطة كلٍّ منهما بحقيقة الأُخرى، كما يعجز عن صون ديمومة الصلة بينهما؛ فالحبّ لا يشترط اقتران المعرفة بالمشاعر، لأنّ عنصر العاطفة هو الدافع في طبيعته، بينما الصداقة، وهي ذاتُ الطبيعة المتوازنة، ترقى بدفعِ القلبِ والعقلِ معاً إلى

التجالي في الشعور والرؤية حتّى أعماق النفس وأبعاد السريرة. فهي لا تستمرّ في التهيّم أو تتبدّد في اللذّة، كما هو واقعُ معظم حالات الحبّ، بل هي مجاراة واعية ومتواصلة مع متغيّرات حياة كلٍّ من الصديقين».

أحببنا أن نستشهد بهذا المقطع كاملاً لأنّه مليء بالأحكام المتطرّفة التي تحاكي المغالطات وتنطوي على بعض التناقضات. ففي حين يغلّب الكاتب الصداقةَ على الحبّ، يقرّ «أنّ الحبّ يتضمّن هو أيضاً قدرةً فائقة على الوصل الحميم بين نفسين». ولئن عجز في بعض الأحيان، أو حتّى في كثيرها (لا في **معظمها** كما يؤكّده المؤلّف) عن إحاطة كلٍّ من النفسين بحقيقة الأخرى، أفلا تتعرّض الصداقة لمثل هذا الإخفاق؟ وإلامَ الاستناد للإقرار بأنّ الحبّ لأعجز من صيانة الديمومة بين المتحابّين؟ وماذا يؤكّد لنا أنّ الصداقة أوفر حظّاً في المثابرة؟ ومَن قال إنّ الحبّ لا يشترط اقتران المعرفة بالمشاعر، اللهمّ إن هو حبّ حقيقيّ، لا نزوةٌ وهوى. فكأنّني بالكاتب يخلط دوماً بين الحبّ المحبّة والحبّ الغرام (أو الحبّ الهوى) الذي هو غريزة وحسب. أفلا يدري كلّ منصفٍ أنّ الحبّ، كما الصداقة، يرقى هو أيضاً «بدفع القلب والعقل معاً إلى التجالي في الشعور والرؤية حتّى أعماق النفس»؟ ومَن منّا لا يفقه أنّه كما أنّ هنالك في الحبّ شوائب تشوبه، ففي الصداقة أيضاً عيوب تعيبها؟

وعلى هذا النحو من التأكيدات التي لا تستند إلى برهان جازم يتابع المؤلّف مقارنته بين الحبّ والصداقة. فيقول غير منتبه إلى بعض ما يقع فيه من تناقض (صفحة ٥٣): «لا شيء أثبتُ وأخصب في الصداقة والحبّ من رابطة القلوب التي تنشأ على أساس التكافؤ والمبادلة بالمثل (...) لكنّ المبادلة بالمثل في الحبّ قلّما تدوم، بينما دوامها في الصداقة هو من أوّل شروطها». قلنا: فلئن كان دوام المبادلة بالمثل من أوّل شروط الصداقة، فإنّه إيضاً من أوّل شروط الحبّ، وإذا ما انتفى الحبّ ساعةَ لا تدوم المبادلة بالمثل، فمن يجرؤ على القول بأنّ الصداقة تعود صداقةً إن انتفت فيها المبادلة بالمثل؟ لا بل نزيد ونقول: إنّ من أهمّ شروط الحبّ أنّه **يتعدّى** المطالبة بالمبادلة بالمثل، فالحبّ الحقّ هو حبّ بلا شروط، على نحو ما يحبّ الله الإنسان دون قيد أو شرط وإلاّ لما كان محبّة.

ومن التأكيدات التي نقف عندها حيارى تلك التي وردت في الصفحة ٦٠: «تتفرّد مشاعر الصداقة عن سائر المشاعر الإنسانيّة، كونها توقظ ضمير كلا الصديقين إلى وجوب تساويهما في غبطة المؤازرة أيّا كان المستعين بالآخر، بينما في الحبّ، كما رأينا، قلّما يتساوى الحبيبان في مشاعر التفاني والتضحية، لأنّه كثيرًا ما يكون الحبّ صلةً بين أنانيتين، أو يكون، في حالات أخرى، صلة بين متفاوتين في القدر والمستوى بالنسبة إلى هذه المشاعر». إنّها لعمري مقولة تكاد تَفهم منها أنّ الحبّ سعيٌ أنانيٌ إلى امتلاك الآخر(!) أو، في أحسن الحالات، حدبٌ فوقيّ على من هو أدنى مستوى. فما هو برهان الكاتب للإقرار بأنّ في الحبّ «قلّما يتساوى الحبيبان في مشاعر التفاني والتضحية»؟ إنّ الحبّ الحقّ - الذي ينبغي أن نأخذه بعين الاعتبار لمقارنَتِهِ بالصداقةِ الحقّ التي هي موضوع الكاتب - هو تسابق على التفاني والتضحية من كلا الحبيبين وأبعد ما يكون عن الأنانية، وإن هو كان «صلة بين متفاوتَين في القدر والمستوى»، فكونه حبّاً حقّاً يجعله يخفض كلّ تعالٍ وشفقةٍ مذِلّة، فالحبّ يرفع المحبوب، والكبير الحقّ هو الذي يعرف كيف يتواضع ليرفع الوضيع فيصير الاثنان في مستوى واحد. وإنّ المساواة التي يحصل عليها المتحابّان بفعلٍ إراديّ حرّ لهي أجلّ وأثمن من تلك التي تقوم بصورة عفويّة بين الصديقين.

إلاّ أنّنا لا نريد أن نقع نحن أيضاً في فخّ المقارنة. فهذا الأسلوب صعب وهو أشبه - في حال الصداقة والحبّ - بالسير على حبلٍ منتصب بين قمّة جبلين. فما أهون أن تزلّ القدم بالمغامر مهما تأنّى. ونحن نرى أنّ الدكتور يونس بالغ في مقارناته وزلّ قدمه غير مرّة وأحبّ أن يجلي صفحة الصداقة على حساب الحبّ، فنسي أنّ هناك فرقاً بين الحبّ ومسوخ الحبّ التي يتشدّق بها الناس. ويا ليته تأمّل في ما أعلنه بولس الرسول عن المحبّة في رسالته الأولى إلى أهل قورنتس (الفصل ١٣)، إذن لأحجم عن أقواله التي أثبتناها، فالمحبة «تخدم (...) ولا تنتفخ من الكبرياء (...) ولا تسعى إلى منفعتها (...) وتصدّق كلّ شيء». أجل، فالحبّ كالصداقة له علاقة بالصدق، والحبّ هو قمّة الصداقة كما أنّ الصداقة في قمّتها هي حبّ. ذلك بأنّ الحبّ الحقّ هو انفتاح وتعدُّديّة على نحو ما تكون الصداقة

(ص ٦٦ ـ ٦٧). فعندما يقول المؤلِّف بتفوّق الصداقة على الحبّ لأنّ حبّ الرجل والمرأة يحصرهما في مجال ضيّق، فلقد نسي أن الحبّ الحقّ، حتّى بين اثنين، لا يمكن إلاّ أن يشرِّع أبوابهما على الآخرين. ومَن أحبّ قرينه حقاً يحبّ الآخرين حتماً، في حين أنّ من يدَّعي أنّه يحبّ قرينه ولا يحبّ الآخرين هو كاذب أو أعمى يحبّ في الحقيقة ذاته من خلال قرينه. الحبّ الحقّ يدفع الحبيب إلى أن يضمّ حبيبه بين ذراعيه دون أن يغلقهما عليه. وخير مثال على أنّ الحبّ لا ينفي التعدُّديّة ـ تلك التي يرى الكاتب أنّها من أجمل ما تتصّف به الصداقة ـ هو العائلة، حيث ينفتح المحبّان على العالم بأسره من خلال الولد ينجبانه.

ختاماً نودّ أن نشكر للدكتور منوال يونس كتابه القيِّم الرصين. فقد عالج موضوعه بصدق ملحوظ. وإن كنّا نخالفه في بعض مقولاته، إلاّ أننا نرى أنّه انجرّ إليها انجراراً فانساق في المنحدر السهل لشدّة ما أحبّ أن يبرز أهمّيّة الصداقة، وهي، بلا مراء، من أروع ما يتّصف به الإنسان. ولو أتيح لنا أن نعالج نحن الموضوع لسعينا أيضاً إلى إبراز أهمّيّة تلك الفضيلة الرائعة، ولكن لا بتبيان تعارضها مع الحبّ، بل بالتأكيد على أنّها، في نهاية المطاف، تلتقي والحبّ لأنّهما في العمق مظهران متكاملان لحقيقة واحدة[1].

الأب كميل حشيمه

---

(١) نشير في الختام إلى شائبة تركت بصماتها غير المستحبّة في هذا الكتاب الدسم الجوهر الأنيق المظهر. فقد ورد في **العشرات** من الكلمات، وتقريباً في جميع الصفحات، استعمال همزة الوصل سماعيّةً حيث لا يجوز استعمالها، لا سيّما في مصادر الأفعال الخماسيّة؛ فكُتب: إلى الإنفتاح، من الإزدياد، للإرتقاء، من الإجتماع، للإلتباس...

مجلّة «أفكار» ودورها في الحركة الأدبية الأردنيّة، ١٩٦٦ ـ ١٩٨٦
تأليف شكري حجّي
منشورات وزارة الثقافة، عمّان، ١٩٩٢، ٣٩٤ صفحة

يتناول هذا الكتاب القيّم دراسة مجلّة أفكار الأردنيّة منذ صدورها في شهر حزيران ١٩٦٦ حتى توقّفها في آخر سنة ١٩٨٦، والمؤلّف أعدّ أصلاً كرسالة قدّمت إلى كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة في جامعة القدّيس يوسف ـ بيروت ـ لنيل درجة الماجستير في اللغة العربيّة وآدابها، وقد نالتها عن جدارة.

وتأتي أهمّيّة هذه الدراسة من كونها تناولت مجلّة ثقافية ظلّت مدّةً من الزمن الميدان الوحيد الذي وفّر للكتّاب في الأردنّ إمكانيّة نشر نتاجهم طوال نحو ربع قرن. ثم إن المؤلّف نجح في معالجة موضوعه إذ أكبّ عليه بروح علميّة ومنهجيّة صارمة وشمول يستند إلى الكثير من التدقيق. ففي باب أوّل درس المسائل التاريخيّة منطلقاً من الصحافة الأردنيّة عامّة ومنتهياً إلى مولد مجلّة أفكار وما واكبه من ظروف. وفي باب ثانٍ غاص في موضوع المسائل الإداريّة الخاصّة بالمجلّة، فلم يترك منها شاردة ولا واردة إلّا تطرّق إليها، حتّى إنّه أفرد مقاطع للترويسات وحروف الطباعة وترقيم الصفحات! وفي الباب الثالث، وهو الهيكل العظميّ، دَرَس دورَ المجلّة في الحياة الأدبيّة واقعاً ومرتجى. وكلَّل المجموعَ سلسلةٌ من الملحقات والفهارس المفيدة، من أهمّها واحد يصحّح النواقص والأخطاء التي برزت في كشّاف المجلّة الصادر عن وزارة الثقافة والتراث القوميّ.

وما دمنا في باب تصحيح الأخطاء نشير إلى عدد من النواقص تشوب فهرس الأعلام. فخلافاً لما ورد في هذا الثبت، لم نجد أثراً لفخري قعوار في الصفحة ١٢٧، ولا لنتحي قعوار في الصفحة ٢٢٣، ولا لإدوارد عبيد في الصفحة ٢٨٠، ولا لإلياس جريس في الصفحة ٣٦٥، ونخشى أن يكون هناك الكثير من مثل هذه الهفوات. ـ ثمّ إنّ اسم جان ألِكسان، الكاتب السوري المعروف، شُوِّه فصار ألجان الكسان، وجعل في حرف الكاف، في حين ينبغي إدراجه في حرف الألِف لأنّ الألف واللام في بدايته أصليّتان (ص ٣٨٦). وكذلك جُعل اسم الأديب سهيل إلياس في نهاية حرف الواو وقبل حرف الياء (ص ٣٨٩).

وهناك في الصفحة ٢٧٤ (المقطع الأخير) خلط بين إلياس وخليل جريس؟

وأخيراً لفت نظرنا في النبذة المخصّصة لصديقنا الأستاذ روكس بن زائد العزيزيّ (ص ٣٢٦) القول إنّه درس في مدرسة كان يشرف عليها الآباء اليسوعيّين (كذا). فقد زلّ قلم المؤلّف سهواً فكسر ما يجب رفعه، وشرّف رهبانيّتنا اليسوعيّة بإدارة مدرسة لا علاقة لهم بها، ولعلّها للآباء الفرنسيسيّين؟

وعلى أمل أن يعيد المؤلّف النظر في الأرقام الواردة في الفهرس المذكور، نثني على جهوده العظيمة والتقين أنّ كتابه بات مرجعاً لا يستغنى عنه لدراسة كلّ ما يمتّ إلى الحركة الأدبيّة في الأردنّ الشقيق.

أ.ك. حشيمه

١ - تدوين رؤوس الأقلام، تأليف ندى كفوري خوري
٢ - إعادة الكتابة، تأليف ليليان كرم
٣ - التصميم، تأليف شاهين كلاّس
٤ - التلخيص، تأليف جينا أبو فاضل

سلسلة «منهجية التعبير» بإشراف هنري عويس، دار المشرق، بيروت ١٩٩٢، ٦٠ و ٧٦ و ٦٤ و ٥٢ صفحة

هذه كتيبات أربعة هي طليعة سلسلة يشرف على إصدارها مركز الأبحاث والدراسات العربية في كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة بجامعة القدّيس يوسف - بيروت. والهدف منها مساعدة الطلاّب في المراحل المتوسّطة والثانويّة والجامعيّة على التعبير بوضوح ودقّة شفهيّاً وكتابةً. والوسيلة إلى ذلك، بحسب ما هو معروض في الكتيبات، هي سلسلة من التمارين التطبيقيّة المتدرّجة المتكاملة من خلال نصوص مكتوبة أو مسموعة متنوّعة، ومن خلال مناسبات أو حالات تواصليّة. ولئن يستفيد المتعلّم من هذا الأسلوب فيتدرّب على المراقبة والاكتشاف، والمحاكاة والإبداع، فإنّ المعلّم أيضاً يجد فيه ما يسعفه لتنشيط دروسه وإحيائها وتشغيل طلاّبه ودفعهم على الاكتشاف والاستنتاج.

لا شكّ أنّ هذه السلسلة ستؤدّي عظيم الخدمة في معاهدنا لأنّ جمهور طلاّبنا هو في أيّامنا أحوج ما يكون إلى حسن التعبير إن بالقلم أو بالقول، فضلاً عن حسن التفكير بانتظام ومنطق سليم.

م. ت.

فوزي المعلوف

تأليف د. ربيعة أبي فاضل

سلسلة «شعراء لبنان» ٧، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٣، ١٧٣ صفحة

«فوزي المعلوف وجهٌ مهجريٌّ مشعّ، أجمع متذوّقو الشعر على سحره الخاصّ، ومناخه العذب، وعدّوه رائد اتّجاه مميّز في الشعر العربيّ». وقد حاول المؤلّف أن يلج قلب فوزي المعلوف، فسلّط الضوء على الظروف السياسيّة والاجتماعيّة التي دعته إلى الهجرة وعلى معاناته الروحيّة والإنسانيّة التي رافقت عمره القصير. وأسهب في تحليل أسلوبه الشعريّ وكيفيّة تطوّره.

يطالعنا المؤلّف في الفصل الأوّل من كتابه بعرض لما أحدثته «العصبة الأندلسيّة» من تجديد أدبيّ دون الانسلاخ عن التراث والثقافة، فثارت على الوقواقين المتسفّلين في الأدب، ودعت إلى مقاومة التغرّب بمكافحة التعصّب وإقامة وحدة قوميّة منفتحة.

وبعد هذا التمهيد الادبيّ التاريخيّ، ينتقل إلى قراءة وجه فوزي المعلوف الإنسان، فيركّز على الحبّ العربيّ الذي خرج منه المعلوف ويرافقه في هجرته ويذكر آثاره الشعريّة والنثريّة. ثمّ يصل إلى قراءة ثانية لكيان فوزي الشاعر، وفيها يورد العناوين الآتية: الشاعر ومواقفه الوطنيّة، المعلوف شاعر التأمّل والألم، الشاعر في رحلته الروحيّة، لغة فوزي المعلوف الشعريّة، والشعر والحقيقة. وفي

هذا الفصل الطويل، يبرز نقد الشاعر للعثمانيين ولأبناء وطنه على السواء. ثم يحملنا المؤلف لنعيش اختبار المعلوف المؤلم بدءاً بالطفولة والحبّ مروراً بالمرض والهجرة وصولاً إلى التساؤلات الوجوديّة الكبرى ومحاولة الارتفاع نحو عالم الروح بما فيها من غربات وتضحيات وأحلام. ويقفل القسم الرابع من الفصل الثالث على دراسة للغة فوزي المعلوف الشعريّة وتطوّرها تبعاً لنضج الشاعر وقوّة اختباره.

أمّا الفصل الرابع فيتضمّن مقارنة بين «شاهقتين معلوفيّتين»، واحدة لشفيق وأخرى لفوزي، من حيث المضمون واللغة الشعريّة.

كتاب كثيف المادّة، شامل النظرة، غنيّ بالمصادر والمراجع العربيّة والاجنبيّة - عددها يتجاوز الأربعين - ينقل تجربة إنسانيّة ووطنيّة ويحمل على الاعتزاز بما قدّمه المهجريّون للأمّة.

أنطوان الغزال

فهرس مخطوطات
مكتبة المعهد العالي للدراسات الإسلاميّة

التابع لجمعيّة المقاصد الخيريّة الإسلاميّة في بيروت، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م ٤٣٠ صفحة

أُسّس المعهد العالي للدراسات الاسلامية في أولى سنوات القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ - ١٩٨١م)، وما عتّم أن انطلق رغم صعوبة الأوضاع اللبنانية التي واكبت نشأته، فعالج بجدّية ووعي الكثيرَ من الشؤون التي تهمّ الفكر الإسلاميّ وتراثه العريق. ومؤلّفات القيّمين عليه والمتخرّجين منه تحتلّ في المكتبات مكاناً مرموقاً، نذكر منها كتب الدكاترة هشام نشّابة ورفيق العجم وعلي دحروج وأحمد الموصللي والشيخ عبدالله الخالديّ وسواهم. وآخر ما عرفنا من المصنّفات الصادرة بهمّة هذا المعهد الزاهر فهرسُ الخطوطات التي تحويها مكتبتُه وقد جُمعت على مدى نحو خمسين سنة من الزمن وعددها يربو على الخمسمائة ومعظمها من تقدمة الشيخين المرحومين سعيد إياس ومحمّد علي الإنسيّ. وموضوعات الكتب متنوّعة: فثمّة القرآن الكريم وعلومه، والحديث الشريف وعلومه، وعلم الكلام، والفقه، واللغة بمختلف أبوابها، والأدب والتربية والتصوّف، والطبّ والفلك والحساب، والفلسفة والتاريخ والجغرافيا والتراجم والمجاميع.

أمّا النهج المتبع في تنظيم الفهرس فهو متوسّط بين التوسّع والاقتضاب، أتى على رقم المخطوط وعنوانه، ومطلعه وآخره، وعدد أوراقه ومقاسه وعدد سطوره ووصف خطّه، فضلاً عن الإشارة إلى ذكره في أهمّ المجاميع كمعاجم سركيس وعمر رضا كحّالة والحاج خليفة وبروكلمان... ومن محاسن الكتاب أنّه أضيف فيه إلى فهرس الموضوعات فهرس للعناوين وآخر بأسماء المؤلّفين وآخر بأسماء النسّاخ، ممّا جعل من هذا المصنّف مرجعاً قيّماً لاغنى عنه في كلّ خزانة عربيّة.

الأب كميل حشيمه

العروبة والإسلام في الدساتير العربيّة
تأليف الدكتور جورج جبّور
دار الرها، حلب، ١٩٩٣، ٢٠٦ صفحات

الدكتور جورج جبّور أستاذ علم السياسة المحاضر في جامعة حلب - برنامج الدراسات العليا في العلاقات الدوليّة. وقد أصدر عام ١٩٧٦ كتاباً بعنوان **العروبة ومظاهر الانتماء الأخرى في الدساتير الراهنة للأقطار العربيّة** (دمشق، منشورات وزارة الثقافة). ولمّا كان هذا المؤلّف نافدًا منذ مدّة طويلة فقد رأى صاحبه أن يعيد طبعه بعد أن زاد عليه بحثاً عنوانه «الجمعيّة التأسيسيّة السوريّة ومناقشة المادّة الثالثة من مشروع الدستور الخاصّة بدين الدولة، تمّوز ١٩٥٠» (صفحة ١٥٧ إلى ١٧٦). كما أنّه ألحق بالكلّ نصوص ما وقع عليه من مراجعات الكتاب، وهي أربع (ص ١٧٧ إلى ٢٠٤). ورأى المؤلّف أن يبدّل عنوان كتابه حبًّا للاختصار والتبسيط، فجاء العنوان الجديد أنفذ وأجدى.

جميل كتاب الدكتور جبّور أنّه واضح كلّ الوضوح، وصريح في مواجهة الإشكالات. فهو مثلاً لا يخشى القول إنّ الدساتير لا تكفي لإعطاء الصورة الواضحة عن الأوضاع السياسيّة في الدولة، فالفكر السياسيّ فيها مرتبط بظروف متعدّدة، بعضها مباشر وبعضها الآخر غير مباشر. كما أنّ بعض نصوص الدساتير يُقصَد بها عامل الاستهلاك السياسي، سواء منه المحلّيّ أو العربيّ أو الدوليّ!

ولفتَ نظرنا مسألة كنّا نودّ لو خرجنا من مطالعتها بمزيد من النور. فقد جاء في معرض كلام المؤلّف عن علاقة اللغة العربيّة بالدساتير التي درسها، أنّ معظم المفكّرين القوميّين يرون أنّ اللغة العربيّة هي المقوّم الأوّل من مقوّمات القوميّة العربيّة. فكيف يفسَّر أنّ الصومال قُبلَت في جامعة الدول العربيّة على الرغم من أنّ لغتها الرسميّة ليست عربيّة الأصل والتركيب بل هي متأثّرة فقط بالعربيّة من حيث مفرداتها (كالتركيّة أو الإيرانيّة)، في حين أنّ جزر القُمُر، التي لها وضع لغويّ مشابه تماماً لوضع الصومال، لم تُقبَل في الجامعة العربيّة بسبب لغتها؟ والغريب في ذلك - أو الطريف - أنّ الصومال باتت تستعمل في كتابة لغتها الأحرف اللاتينيّة، في حين يستعمل القمريّون اللغة العربيّة في بعض وثائقهم الرسميّة كجوازات السفر!

مهما يكن من أمر، فكتاب الدكتور جبّور يزخر بالمعلومات ولم يفقد شيئًا من جدّته رغم مرور الزمن.

ك.ح.

وثائق عصريّة في سبيل الحوار
بين المسيحيّين والمسلمين
بقلم جماعة من المؤلّفين
منشورات المكتبة البولسيّة، بيروت ـ جونيه، ١٩٩٢، ١٩٥ صفحة

إنّه الكتاب الثاني من نوعه ـ بما فيه الإخراج ولون الغلاف وصورته ـ تُصْدِره المنشورات البولسيّة في العقد الأخير حول الحوار بين الإسلام والمسيحيّة(*). فقد ظهر بهمّتها سنة ١٩٨٦ كتاب من تأليف الأب موريس بورمانس وتعريب المطران يوحنّا منصور بعنوان **توجيهات في سبيل الحوار بين المسيحيّين والمسلمين**.

والكتاب الجديد يتّصف بعدد من المميّزات. فإنّه من تأليف نخبة من المفكّرين المسلمين والمسيحيّين المتخصّصين في أمور دينهم والملمّين بدين الفريق الآخر. كما أنّ المقالات كتبت في معظمها بالعربيّة، ممّا يعني أنّها بقلم أناس غير بعيدين عن الواقع الذي يعالجونه. وأخيراً ظهرت هذه المقالات في مجلّة **دراسات إسلاميّة مسيحيّة** Islamochristiana الصادرة عن «المعهد البابوي للدراسات العربيّة والإسلاميّة» PISAI في روما سنة ١٩٨٥.

أمّا الموضوعات المطروقة فهي الآتية:

١ ـ «الإسلام والنصرانيّة، من الصدام إلى الحوار»، بقلم الدكتور سعد غراب، عميد كلّيّة الآداب في جامعة تونس.

٢ ـ «لويس ماسينيون، الذكرى المئويّة الأُولى»، بقلم موريس بورمانس، مدير مجلّة **دراسات إسلاميّة مسيحيّة**.

٣ ـ «الإسلام والحوار، أفكار حول موضوع يشغل بال العصر الحديث»، بقلم محمّد الطالبي، عضو مجلس الثقافة العالي وعميد سابق لكلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة في تونس.

٤ ـ «الأسس المشتركة بين الديانتين في المعتقدات ومواطن الالتقاء في ميادين الحياة»، بقلم موريس بورمانس.

٥ ـ «الروحانيّات عنصر من عناصر اكتمال الذات والتفاهم بين الشعوب»، بقلم عبد الوهّاب بوحديبة، مدير مركز الدراسات والأبحاث الاقتصاديّة والاجتماعيّة بتونس.

٦ ـ «التراث العربيّ المسيحيّ القديم وتفاعله مع الفكر العربي الإسلاميّ»، بقلم الأب سمير خليل سمير اليسوعيّ، أستاذ اللاهوت العربيّ المسيحيّ والإسلاميّات في معاهد روما ومصر ولبنان.

٧ ـ «الإسلام دين السلام»، بقلم الدكتور عبده سلاّم من مؤسّسي جمعية **الإخاء الدينيّ** التي تضمّ مسلمين ومسيحيّين مصريّين في روح من التحاور والتعاضد.

٨ ـ «هل للمسلمين والمسيحيّين ما يقولونه أو يفعلونه معاً في عالم اليوم؟»، بقلم الأب موريس بورمانس.

وفي ختام الكتاب كلمة البابا يوحنّا بولس الثاني في لقائه مع الشبّان والشابّات المسلمين في المغرب يوم ١٩ آب/أغسطس ١٩٨٥.

(*) علماً أنّ المرحوم الأرشمندريت يوسف درّة الحدّاد أصدر وضمن منشورات البولسيّين سلسلة من ثلاثة كتب مخصّصة للحوار الإسلاميّ المسيحيّ.

المهمّ في هذا المصنّف أنّه يُظهر بما لا يرقى إليه الشكّ أنّ عصور الجدل والتناحر بين المسيحيّة والإسلام قد ولّت، أو أقلّه علينا أن تولّي، وحكماء كلا الديانتين على اعتقاد وثيق بأن الحوار والتفاهم والانفتاح هي السبيل الوحيد إلى التعايش والسلام. ولا بدّ لذلك من العمل معاً في سائر ميادين الحياة لأنّ العمل المشترك خير ما يقرّب القلوب، فضلاً عن أنّ أوجه التشابه بين الديانتين كثيرة فلا بدّ من التركيز عليها لأنّ الإيجابيّات تبني.

أ. ك. ح.

طريقة التحليل البلاغيّ والتفسير

تحليلات نصوص من الكتاب المقدّس ومن الحديث النبويّ الشريف

معهد الدراسات الإسلاميّة المسيحيّة (جامعة القدّيس يوسف)، دار المشرق، بيروت ١٩٩٣، ٣٠٦ ص

يُستحسن أن نبدأ بتنبيه القارئ إلى أنّ المقصود ـ ههنا ـ بالتحليل البلاغيّ ليس ما عهدناه في مؤلّفات علوم البلاغة: المعاني والبيان والبديع، مع أنّ ذلك يمكن أن يشكّل عنصرًا من عناصر التحليل المقصود. فإنّ منهج التحليل البلاغيّ المعتمد في هذا الكتاب تعود أصوله إلى النصف الأوّل من القرن الثامن عشر حينما طبّقه روبرت لُوث (Robert Lowth) على نصوص الكتاب المقدّس (أوكسفورد، ١٧٥٣). ثمّ نما هذا المنهج في إنجلترا، إلاّ أنّ نجمه أفل عند ازدهار منهج النقد التاريخيّ، ثمّ عاد فبرز منذ أواسط القرن الحاليّ في الولايات المتّحدة وفرنسا.

ويقدّم لنا هذا الكتاب تحليلاً لمجموعة كبيرة من النصوص المختارة من الكتاب المقدّس بعهديه، ومن الحديث النبويّ الشريف. وقد آثر أصحاب الكتاب ألاّ يعالجوا النصوص القرآنيّة في هذه المرحلة على الأقلّ، نظرًا إلى موضعها الخاصّ في الإسلام. وقد رموا إلى استخراج البنى التي تقوم عليها النصوص، وتشكّل بلاغتها. والبنيتان الأساسيّتان هما التوازن المتوازي (أو التوازي: Parallélisme)، والتوازن المشترك الوسط (أو القلب: Chiasme). ففي البنية الأولى تعود العناصر نفسها تَرِد حسب النمط الذي سبق لها أن وردت فيه، وفي البنية الثانية تعود العناصر نفسها تَرِد على عكس النمط الذي سبق لها أن وردت فيه. ويمكن أن نختصر البنيتين بالرسم التالي:

ـ التوازن المتوازي: أ ـ ب ـ ج / أ' ـ ب' ـ ج' .

ـ التوازن المشترك الوسط: أ ـ ب ـ ج / ج' ـ ب' ـ أ'

ويقع الكتاب في ثلاثة أقسام:

ـ أمّا القسم الأوّل فهو عرضٌ لمنهج التحليل البلاغيّ في تفسير النصوص. ويقوم على محورين: أوّلهما تاريخيّ، وهو تتبّع موجز لتاريخ تفسير الكتاب المقدّس، وللعلوم التفسيريّة الإسلاميّة؛ وثانيهما دراسة للمنهج البلاغيّ في تاريخه (من القرن الثامن عشر إلى القرن العشرين)، وفي مقوّماته (العلاقات بين عناصر اللغة).

وأمّا القسم الثاني فتحليلٌ لمجموعة من نصوص الكتاب المقدّس، والحديث النبويّ (استنادًا إلى صحيح البخاري وصحيح مسلم). وأُدرجت هذه النصوص في محورين: محور النصوص المتوازية (ثمانية نصوص)، ومحور النصوص المشتركة الوسط أو المحوريّة (ستّة نصوص).

وأمّا القسم الثالث فتقويمٌ للمنهج البلاغيّ وتطلّعات مستقبليّة. ودار هذا القسم حول ثلاثة محاور: أوّلها تقويم المنهج البلاغيّ نفسه من حيث النظر في مدى موضوعيّته استنادًا إلى معايير من

داخل النصّ أو خارجه، وثانيها تبيان مقام المنهج البلاغيّ وفضله في نقد النصوص وتحقيقها، وترجمتها، وتحديد وحداتها، وضبط معناها ضبطًا جديدًا محكمًا؛ وثالثها تحديد هويّة البلاغة التي تمّ اكتشافها ووجود بلاغات متنوّعة (بلاغة ساميّة - بلاغة يونانيّة لاتينيّة..).

لقد وُضع هذا الكتاب في نطاق حلقة بحث رعاها معهد الدراسات الإسلاميّة المسيحيّة في جامعة القدّيس يوسف، وذلك في اجتماعات أسبوعيّة استغرقت سنتين ونصف سنة من العمل (بين كانون الأوّل ١٩٨١ وتشرين الثاني ١٩٨٤). وقد شارك في ذلك من الجانب المسيحيّ: الأب رولان مينيه (Roland Meynet)، مدير مدرسة اللغات والترجمة آنذاك، والأب لويس بوزيه (Louis Pouzet)، أستاذ التاريخ والحضارة الإسلاميّة والمسؤول عن الدراسات العليا في فرع الآداب العربيّة، ومن الجانب الإسلاميّ أهيف سنّو أستاذ الأدب العبّاسيّ والحضارة العربيّة الإسلاميّة الكلاسيكيّة ورئيس فرع الآداب العربيّة، ونائلة فاروقي أستاذة الفلسفة في فرع الفلسفة آنذاك، وكلّهم ينتمي إلى كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بجامعة القدّيس يوسف. وقد وُضع الكتاب باللغة الفرنسيّة، ثمّ نقله إلى العربيّة جرجوره حردان مدير معهد اللغات والترجمة سابقًا، وهنري عويس المسؤول عن شعبة الترجمة في مدرسة الترجمة. فلذلك أضيف إلى الكتاب معجم عربيّ فرنسيّ للمصطلحات المستعملة.

وقد يكون من الصعب تحديد ما قام به كلّ باحث على حدة. ولكن يجب الاعتراف بما للأب رولان مينيه من فضل في اعتماد المنهج البلاغيّ نفسه[1]. وهو الذي وضع الدراسة التاريخيّة التي تناولت تاريخ تفسير الكتاب المقدّس، وتاريخ منهج التحليل البلاغيّ، وهو الذي تولّى عرض هذا المنهج، فضلاً عن تحليل نصوص الكتاب المقدّس، وصياغة تحليل النصوص الإسلاميّة والقسم الثالث في شكلهما النهائيّ. وكتب الأب لويس بوزيه مقدّمة للعلوم التفسيريّة الإسلاميّة، وعانى ما عاناه في إخراج الكتاب وضبط لوحاته في أثناء الطباعة. ووضع أهيف سنّو الدراسة الخاصّة بالعلوم التفسيريّة الإسلاميّة. وكان لنائلة فاروقي مشاركة أساسيّة في سبر قضايا المنهج خصوصًا. ولكن تجدر الإشارة إلى أنّ تحليل النصوص الإسلاميّة هو عمل جماعيّ حقيقيّ، وإلى وجود صياغات سابقة للصياغة النهائيّة ولكلّ باحث دوره فيها، وإلى أنّ كلّ ما كتب عُرض على أعضاء الفريق ليعلّقوا عليه ملاحظاتهم.

قلنا: «أعضاء الفريق»، وهذه كلمة حقّ تقال، إذ عمل هؤلاء الباحثون معًا في أوقات صعبة من تاريخ لبنان، تمزّق فيها الوطن أشلاء، فبحثوا متضامنين متكافلين، مؤمنين بمصيرهم الواحد المشترك، وبسموّ الهدف الذي يسعون إليه. فكان هذا الكتاب لبنة أساسيّة في مجال الأبحاث

(١) سبق لرولان مينيه أن وضع كتابين هما:

- R. Meynet, *Quelle est donc cette Parole? Lecture «rhétorique» de l'Evangile de Luc 1-9 et 22-24*, Le Cerf, Paris, 1979.

- *Initiation à la rhétorique biblique. Qui donc est le plus grand?* Le Cerf, Paris, 1982, 2 Vol.

وله عدّة مقالات في الموضوع، منها مقال بالعربيّة: «قضاء سليمان أو القول الفصل: دراسة بلاغيّة»، في حوليّات فرع الآداب العربيّة (كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، جامعة القدّيس يوسف)، المجلّد الأوّل (١٩٨١)، ص ٥٧ - ٦٩.

العلميّة الرصينة المجدّدة التي تتناول النصوص الدينيّة خصوصًا، وتحليل النصوص عمومًا، وفاتحة لتطبيق المنهج البلاغيّ كما حدّدناه، على النصوص الإسلاميّة والعربيّة.

أ. س.

Paolo Dall' Oglio
Speranza nell' Islâm
Interpretazione della prospettiva escatologica
di Corano XVIII
Bibliotheca araba e islamica 7,
Ed. Marietti, Milano, 1991, 366 p.

باولو داللوليو

الرجاء في الإسلام، تفسير الاتّجاه الإسكاتولوجيّ للسورة الثامنة عشرة في القرآن،

المكتبة العربيّة الإسلاميّة، منشورات ماريتي، ميلانو، ١٩٩١، ٣٦٦ صفحة.

تقول استهلاليّة الكتاب: «إنّ السورة الثامنة عشرة من القرآن، المعروفة تحت اسم «سورة الكهف»، يكرّمها المسلمون بشكل خاصّ، وهناك عادةٌ معروفة في البلاد كافّةً أن يتمّ تلاوة هذه السورة في بداية صلاة الجمعة». إنّها قصّة النيام السبعة الذين لجأوا إلى كهف هربًا من الاضطهاد، ودخلوا في حالة نوم دامت ثلاثمائة سنة بعد أن سُدّ باب الكهف، وبعد ثلاثمائة سنة استفاق النيام من رقادهم. سورة الكهف، في صيغتها القرآنيّة تشدّد على وعد الله للنيام بأنّ الموتى سوف يقومون (الآيات ٩ - ٢٦)، وأنّ على المؤمن أن يحيا على هذا الرجاء. ولا بُدَّ من الإشارة إلى أنّ العديد من المستشرقين والمتخصّصين بالعلوم الإسلاميّة توقّفوا عند محطّة «سورة الكهف» نظرًا إلى ما تحمله من معانٍ روحانيّة عميقة وإلى ما تركته من أثر في نفوس المسلمين وخصوصًا المفسّرين منهم.

كتاب باولو داللوليو يشرع أوّلاً بتقديم النصّ العربيّ بالحرف اللاتينيّ مع ترجمة إلى الإيطاليّة، ثمّ يفرد مكانًا هامًّا لتفسير الطبريّ لسورة الكهف، ثمّ يدخل في حوار مع النصّ نفسه فيشرح ويحلّل ويفرز المعاني المختلفة، مطبّقًا المنهج البلاغيّ في تحليل النصوص الكتابيّة وقد طوّره الأستاذ رولان مينيه. وهذا المنهج، إن صحّ تطبيقه على نصوص القرآن، يستند إلى ترقّب التماثلات (التوازي، الاحتواء...) والتراكيب الأدبيّة التي تعبّر عن البنى الفكريّة وسُلّم القيم والانفعالات التي تساعد في تمييز مراحل التحرير الأدبيّ والصياغة وفي تقويم التناسق الداخليّ للنصّ. فبدل أن يتمّ إسقاط الأفكار المسبقة على النصّ، يهدف هذا المنهج إلى جعل النصّ يتكلّم عن نفسه والتعبير عن المنطق الخاصّ به. ويقوم المؤلّف بجولة في عالم المفسّرين، أكانوا من القدماء أم من المعاصرين، من المجازيّين أم من الأصوليّين، للوصول إلى ملفّ كامل للنصوص والقراءات الخاصّة بهذه السورة.

وما تستنتجه قراءة داللوليو من مجمل التفاسير ومن تحليله الأدبيّ هو أنّ نصّ سورة الكهف يتضمّن اختبارًا لله، يستند إلى قبول محمّد أن يكون أداة مميّزة للقصد الإلهيّ. وسورة الكهف هي شهادة بين شهادات أخرى أنّ هذا الاختبار هو اختبار للمعنى الإسكاتولوجي للتاريخ الإنسانيّ.

سليم دكّاش

العرب النصارى ـ عرض تاريخيّ
تأليف حسين العودات
منشورات الأهالي، دمشق، ١٩٩٢، ٢٤٠ صفحة

عمل تجميعيّ تاريخيّ يعرض لأحوال العرب النصارى من قبل الإسلام إلى ما بعد الحرب العالميّة الأولى، فيركز على الإنجازات وعلى علاقة النصارى بوطنهم ومواطنيهم ومواقف مختلف الأنظمة منهم عبر الأجيال. يشدّد على موقف الإسلام الإيجابيّ منهم وعلى دورهم في إعلاء شأن الثقافة العربيّة وخصوصًا أيّام الحكم العبّاسيّ وفي علم التنوير والنهضة.

س. د.

مَن أنتِ أيّتها الكنيسة
تأليف الأب فاضل سيداروس اليسوعيّ
سلسلة «دراسات لاهوتيّة»، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٣، ٢٩٢ صفحة

في سبعة فصول، ومن خلال تعليم المجمع الڤاتيكانيّ الثاني، يعرض المؤلّف الفكر الكاثوليكيّ عن الكنيسة: فهي السرّ والآية، وهي شعبُ الله الآب، وجسدُ المسيح وعروسه، وهيكلُ الروح القدس، وشركة المؤمنين وخادمة البشر. وفي فصل مكمّل لِمَا سبق يتكلّم المؤلّف على مريم العذراء ودورها في الكنيسة.

سلك الكاتب في عرضه طريقة المجمع الڤاتيكانيّ وأسند دراسته إلى الكثير من المصادر الكتابيّة والآبائيّة، مقارنًا مع اللاهوت الأرثوذكسيّ، متنبهًا إلى تأكيد التعليم المجمعيّ بانفتاح كلّيّ وبشروح مقنعة وأسلوب شائق وثقافة واسعة، فضلاً عن طرح مفاهيم تحمل رؤية جديدة عن الكنيسة وكيانها وحياتها الروحيّة وعلاقتها بالمسيح.

إلاّ أنّنا وددنا لو أوضح لنا الأب سيداروس على نحو أفضل علاقة الكنيسة الجامعة بالكنائس المحلّيّة لأنّ المسألة ما زالت موضوع أخذ وردّ منذ المجمع وحتّى اليوم.

ويا ليت المؤلّف أوضح، في كلامه على لُوازي، كيف أنّ الكنيسة الكاثوليكيّة لم ترضَ بكتبه ولا بتعليمه وهو من أركان حركة التحديث modernisme.

ثمّ إنّ المؤلّف يؤكّد أمورًا لا يبيّن مصادرها الأكيدة، كأن ينسب إلى أوريجانس المقولة المعروفة «لا خلاص خارجَ الكنيسة»، وقد عزاها الكثيرون إلى قبريانُس.

وأخيرًا لم يتّضح لنا ما قاله الكاتب عن انبثاق الابن من الآب والروح لا كتابيًا ولا لاهوتيًا، فالأمر يتطلّب درسًا عميقًا ودقّة كبيرة.

هذا وإنّنا نهنّئ المؤلّف لأنّه أكبّ على الكتاب المقدّس والتقليد الكنسيّ الحيّ وفتح نوافذ عديدة على اللاهوت المقارن، وما أحوجنا إلى أمثاله من اللاهوتيّين الشرقيّين.

إغناطيوس عبده خليفه اليسوعيّ

سرّ الله الثالوث ـ الأحد
تأليف الأب فاضل سيداروس اليسوعيّ
سلسلة «دراسات لاهوتيّة»، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٣، ١٢٨ صفحة

عرضٌ واضح بقَدر ما يُعطَى لبشر أن يوضِّح ما هو سرّ الأسرار، سرّ الله الثالوث ـ الأحد. لقد حاول المؤلّف على مدى فصول ستّة أن يحلّل ما يستطيع العقل أن يفهمه من كيان الله وهويّته المطلقة، فأجاد في تحاليله وتعمّق في درس القضيّة ساندًا آراءَه إلى الكتاب المقدّس وإلى تعليم بعض آباء الكنيسة، رغم مقارعته لهم مرّات إذ يقابل فيما بينهم وينتهي إلى تأكيد ما يراه صائبًا في فهم الثالوث ـ الأحد. وهذا ما يدلّ على أنّ صاحب الكتاب مشبَع من المصادر التي يذكرها.

العرض جديد، ويَعلم المؤلّف، وهو يعيش في منطقة مشرقيّة، أنّ عليه أن يقرّب قضيّة الثالوث من فهم مَن لا يُقِرّون بها متمسّكين بالأحديّة دون حوار ممكن مع سواهم، فيجتهد جادًّا في تبسيط الأمور وفي تقريبها من عقليّة مشرقيّة رفضَت وترفض بعض تعاليم الغرب اللاهوتيّة والعقيديّة.

نرى أنّ المؤلّف نجح في مسعاه بمقدار كبير.

ـ فهو، إذ يعلم حقّ العلم، أنّ المفاهيم الروحيّة واللاهوتيّة غير متوفّرة في اللغة العربيّة، قد وُفّق إلى إيجاد المفردات التي تعبّر عن تلك المفاهيم توفيقًا يكاد أن يكون شاملاً. إلاّ أنّنا نأخذ عليه أنّه لم ينجح في ترجمة Intériorité بكلمة «الباطنيّة» وقد حمّل التاريخ هذا المفهوم الأخير ما يمتّ إلى ميزات بعض البدع والفرق الدينيّة. كان بإمكانه أن يستعيض عنها بكلمة «حميميّة» أو ما يشبهها.

ـ إنّ كلمة «الإلادة» التي يردّدها لم يشرح سبب استعماله لها، ونراها تثقل على القارئ غير الاختصاصيّ في علم اللاهوت.

ـ في الحاشية ١٥، ص ٨٨ يتطرّق المؤلّف في استعمال مفهوم الأبوّة والأمومة إذ يطبّقه على الله. وهذا التشبيه لا يفي أبدًا بالمراد.

ـ كان بإمكان المؤلّف أن يعطي عن يحيى بن عديّ (ص ٩٣) المزيد من المعلومات فيحيلنا إلى الكتاب الذي منه استلّ جمله. وبمقدورنا أن نقول إنّه بخيل في إعطاء المراجع بدقّة. وكذلك قوله عن الدكتور عثمان يحيى.

ـ لم ينجح المؤلّف في كلامه على «تعدّد وجوه الله»، فربّما أدخلتنا هذه العبارة إلى شطحات عقيديّة مجهولة العواقب.

ـ هناك بعض الأغلاط المطبعيّة: مثلاً ص ٩٩، سطر ١٤: «إنّ هاتَين الحقيقتَين متعارضتان متناقضتَين مخالفتان لمنطق العقل».

وص ١٠٦، السطر الثاني من الحاشية: صل (؟)

و ص ١٣، سطر ٨: وردت كلمة «العريف» بدل «التعريف».

هذه الهفوات الطفيفة لا تقلّل من قيمة الكتاب، وإنّنا نحثّ الكاتب على المضيّ في تجديد عرض القضايا الإيمانيّة وفي تقريب وجهات النظر لحوار مفيد ناجح.

إ. عبده خليفه اليسوعيّ

مدخل إلى العقيدة المسيحيّة
تأليف الأب توماس ميشال اليسوعيّ
نقله عن الإنكليزيّة الأب كميل حشيمه
دار المشرق، بيروت، ١٩٩٣، ١٧٢ صفحة

إنّه مختصر مفيد ينمّ عن ثقافة تاريخيّة ولاهوتيّة واسعة، وهو يصلح ليكون بين أيدي الخاصّة والعامّة على السواء لِمَا حواه من معلومات عقيديّة وتاريخيّة وافرة تقود القارئ إلى الاستزادة بفضل ما يلمّح إليه المؤلّف. ولمّا كانت مادّة الكتاب أصلاً محاضرات أُلقيت على طلّاب كلّيّة الشريعة الإسلاميّة في أنقره (تركيا)، فهدفها اللقاء والحوار، ولا شكّ أنّها بلغت المراد وهي تُفضي إلى بثّ روح الأخوّة والحثّ على تقصّي الحقيقة.

في الكتاب فصول خمسة: يَبدأ المؤلّف فيعرض غايته، ثمّ يفصّل محتويات الكتاب المقدّس، ويبيّن معنى العقائد الأساسيّة في الإيمان المسيحيّ، وحالة الجماعة المسيحيّة وتطوّرها عبر التاريخ، وأخيرًا يقدّم مدخلاً إلى علم اللاهوت والفلسفة والروحانيّة المسيحيّة.

ولقد نجح من نقل هذه المحاضرات إلى العربيّة، ففي عبارته سلاسة وفي عرضه للأفكار ترابط وثيق.

ومن حسنات المؤلّف المعجمُ الوجيز في آخره مع فهارس للأعلام والأمكنة.

إ. ع. خليفه

اللاهوت المسيحيّ والإنسان المعاصر
الجزء الرابع. مريم العذراء أمّ ربّنا يسوع المسيح
تأليف المطران كيرلّس سليم بسترس
منشورات المكتبة البولسيّة، بيروت ـ جونيه، ١٩٩٣، ١٢٩ صفحة

هذا كتاب كبير الفائدة على صغر حجمه. فقد حوى بموجز العبارة وبليغها كلّ ما يمتّ إلى مريم العذراء ممّا يهمّ عامّة المؤمنين وذوي الاختصاص على السواء. ففي فصل أوّل يعالج موضوع مريم في الكتاب المقدّس مع مقارنات بين ما ورد في العهد الجديد والقديم. وفي فصل ثانٍ يدرس مريم العذراء من الوجهة العقيديّة بدءًا من أقوال الآباء فيها حتّى تصريحات الكنيسة في العصور المتأخّرة، مرورًا بتصريحات المجامع عبر التاريخ. وثمّة فصل ثالث مخصّص لمريم في سرّ الكنيسة وصلاتها، وآخر رابع لمريم العذراء في لاهوت الكنائس الإنجيليّة. وفي الختام يخلص المؤلّف في صفحات قليلة إلى موضوع «مريم العذراء في حياتنا المسيحيّة».

ونحن مع ثنائنا على هذا الكتاب القيّم، كنّا نودّ لو ألحقه واضعه بثبت للمراجع التي استند إليها، مع إضافة مراجع أخرى تساعد مَن يطلب المزيد على التعمّق في الموضوع. كما أنّ هناك مراجع بالعربيّة حبّذا لو أُشير إليها، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر كتاب الأبوين يوسف بشارة وبولس الفغالي: **العذراء مريم**، دار الكتاب المقدّس، الزلقا (لبنان)، ١٩٧٩، وكتاب الأب أوغسطين دوبره لاتور اليسوعيّ: **خلاصة اللاهوت المريميّ**، الطبعة الثانية، دار المشرق، ١٩٩٢. وفي هذا الكتاب الثاني ذكر الكثير من المراجع، منها بالعربيّة لا تخلو من قيمة (ص ١٢ إلى ١٤).

أ.ك.ح.

تاريخ الكنيسة السريانيّة الشرقيّة من انتشار المسيحيّة حتّى مجيء الإسلام

تأليف الأب ألبير أبونا

الطبعة الثالثة، منقّحة ومزيد عليها،

دار المشرق، بيروت، ١٩٩٢، ٢٠٠ صفحة

هو الجزء الأوّل من كتاب في ثلاثة أجزاء ستصدر تباعًا، ومؤلّفه مؤرّخ وباحث مختصّ في الشؤون السريانيّة له مصنّف مشهور ضخم في أدب اللغة الآراميّة يُعاد طبعه الآن.

أمّا تاريخ الكنيسة السريانيّة الشرقيّة فيعالج ما يمتّ إلى المسيحيّين المعروفين اليوم بالأشوريّين والكلدان، وكان لهم ماضٍ مجيد، ومعروف أنّهم وصلوا إلى آسيا وبلاد الصين. والمصادر التي استند إليها المؤلّف كثيرة وقد عالجها معالجة داخليّة فلم يكتفِ بسرد الأحداث بل حلّل القوى والطاقات الحيويّة التي ساهمت في كتابة سطور هذا التاريخ. ولم يكن من السهل عليه جلاء حقيقة الأحداث دومًا، لكثرة ما اختلط، في المصادر القديمة، الواقع بالخيال، فاضطرّ إلى إعمال النقد الدقيق للتمييز بين التاريخ والأسطورة، ونجح في تلافي المذهبيّ والاندفاع العاطفيّ الذي غالبًا ما يشوّه الحقائق، فجاء بحثه بعيدًا عن الجدل العقيم، موسومًا بطابع الاحترام للناس وآرائهم.

وفي الكتاب فهارس واسعة للأعلام والبلدان والمخطوطات والمصادر، فضلاً عن بعض الخرائط.

وحبّذا لو انتبه الكاتب في الجزءين اللاحقين إلى إبراز العناوين الواردة في الحواشي فطبعها بحرف ثخين لتُميَّز عن أسماء مؤلّفيها.

ك.ح.

إنجيل يوحنّا
دراسات وتأمّلات

تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة «دراسات بيبليّة»، الرابطة الكتابيّة، ستوتغارت ١٩٩٢، ٦٤٧ صفحة.

«دراسات بيبليّة» مجموعة أبحاث في الكتاب المقدّس بعهديه القديم والجديد، تطلقها «الرابطة الكتابيّة» في الشرق العربيّ وتضمّ التفاسير والمواضيع الكتابيّة وغيرها. و«الرابطة الكتابيّة» مؤسّسة تعنى برسالة الكتاب المقدّس. مركزها الرئيسيّ في شتوتغارت في ألمانيا، وفروعها في بلدان العالم كلّه، لها مركز إقليميّ يضمّ مصر وفلسطين والأردنّ وسورية والعراق ولبنان... ينسّق العمل فيها الخوري بولس الفغالي منذ أواخر ١٩٩١.

بعد صدور الكتاب الأوّل لـ «الدراسات البيبليّة» في ١٩٩١ بعنوان القراءة المسيحيّة للعهد القديم، ظهر في ١٩٩٢ الكتاب الثاني الذي نقدّمه اليوم إلى القرّاء. ينبّهنا المؤلّف فيقول: «لسنا أمام كتاب علميّ، وإن كنّا استندنا إلى الدراسات العلميّة في تهيئة فصوله. ولسنا أمام تفسير كامل، مع أنّنا حاولنا أن نشرح أكبر عدد من النصوص. هي خطوة أولى من أجل التعرّف إلى مار يوحنّا، إلى ذلك الذي رفع قلوبنا إلى مستوى الكلمة الإلهيّ. وهي محاولة رعائيّة تساعد الكاهن والراهبة وكلّ المهتمّين بإيصال كلمة الله إلى المؤمنين، بل تساعد كلّ مؤمن يريد أن يتعرّف إلى يسوع. ولسنا أمام كتاب نقرأه فننهي قراءته بسرعة. أردناه كتاب تأمّل. نقرأ كلّ يوم فصلاً من فصوله، ونعود إلى

النصوص المذكورة نتوقّف عندها. هذا الكتاب هو محاولة لإدخال القارئ إلى غنى الإنجيل، وكم يودّ المؤلّف أن يختفي ليترك المؤمن يستغني عن الكتاب، وينهل مباشرة من قلب ذلك الذي وضع رأسه على صدر المعلّم في العشاء السرّيّ (٢١/٢٠)...

«هذا الكتاب (...) يتضمّن مقدّمات (قسم أوّل) تفتح الدرب أمام تأمّلات (قسم ثانٍ). أمّا القسم الثالث فهو أبحاث في المواضيع الرئيسيّة التي عالجها يوحنّا. كتاب في ثلاثة أقسام، تأخذ فيه التأمّلات الحيّز الأكبر (...). ونتمنّى أن نكون قد ساعدنا القارئ على أن يتخلّى عن التكرار الحرفيّ لنصّ يسمعه في الاحتفالات أو يقرأه في خلوته، فينطلق في مغامرة الروح التي لا تنتهي لتفتح أمامنا كلّ جديد (رج مت ٥٢/١٣) وتهيّئنا لأن نعيش «السماء الجديدة والأرض الجديدة» (رؤ ١/٢١)».

ونختم هذا التعريف الذي أخذناه من مقدّمة الكتاب، فنقول: إن لم نكن أمام مؤلّف علميّ أو تفسير كامل، فيبقى أنّ الكتاب ثمرة دراسات وأبحاث كتابيّة كرّس لها المؤلّف حياته كلّها، وبذل جهدًا كبيرًا ليضعها في متناول أكبر عدد ممكن من المؤمنين. إنّ مكتبتنا العربيّة تحتاج إلى مثل هذه التآليف بقدر ما تحتاج إلى المصنّفات العلميّة.

الأب صبحي حموي

التاريخ الكهنوتيّ
أسفار الأخبار الأوّل والثاني وعزرا ونحميا والمكابيّين الأوّل والثاني
تأليف الخوري بولس الفغالي

منشورات المكتبة البولسيّة، في سلسلة المجموعة الكتابيّة، رقم ٦، جونيه، ١٩٩٣، ٤٧٧ صفحة

هذا الكتاب شرح لكلّ من الأسفار المذكورة. «تسبق الشرح دراسة في اسم الكتاب وكاتبه وزمن كتابته وتصميمه والمواضيع الهامّة التي يتطرّق إليها. وفي بداية كلّ جزء من المجموعة الكتابيّة معلومات لا بُدّ منها، تساعد القارئ على الإفادة من الكتاب. وهي عبارة عن مقدّمة طويلة تُطلعنا على السفر المدروس من الناحية الأدبيّة والجغرافيّة والتاريخيّة والروحيّة؛ وتقسيم السفر أقسامًا وفصولاً، وإيضاح الروابط بين هذه الأقسام والفصول، وتفسير الآيات الكتابيّة تفسيرًا يُدخلنا إلى معانيها؛ واستخلاص المعاني وطرح المسائل التي تهمّ القارئ من الوجهة الأدبيّة والعلميّة واللاهوتيّة... وترد النصوص الكتابيّة بحسب النسخة العبرانيّة، في ما يتعلّق بالأسفار القانونيّة الأولى. أمّا نصوص الأسفار القانونيّة الثانية، فهي ترد بحسب الترجمة السبعينيّة».

ونضيف هنا آسفين أنّ المؤلّف، في كيفيّة إيراد النصوص الكتابيّة وتسمية الأسفار المقدّسة، يشير إلى «الترجمة اليسوعيّة» التي صدرت قبل مئة سنة ونيّف، كما لو كان يجهل أنّ الرهبانيّة اليسوعيّة أصدرت في السنوات الأخيرة ترجمة جديدة للكتاب المقدّس بكامله، أخذت فيها بعين الاعتبار ما وصل إليه علم الكتاب المقدّس في شتّى الميادين، وحتّى في كيفيّة إيراد النصوص الكتابيّة وتسمية الأسفار المقدّسة.

أ.ص.ح.

ثماني عظات في المعموديّة

للقدّيس يوحنّا الذهبيّ الفم

عرّب الستّ الأولى الأبوان جوزف معلوف ومشير عون

وعرّب الباقي الأب حنّا الفاخوريّ

منشورات المكتبة البولسيّة، جونيه، ١٩٩٣، ١٥٩ صفحة

بالتعاون مع رابطة معاهد اللاهوت في الشرق الأوسط، التابعة لمجلس كنائس الشرق الأوسط

في سلسلة «النصوص الليترجيّة»، المتفرّعة من سلسلة «أقدم النصوص المسيحيّة»

أُلقيت العظات الثماني في أنطاكية، حين أُوكل إلى القدّيس يوحنّا إعداد الموعوظين، لنيل سرّ المعموديّة المقدّس. «وتؤلّف هذه العظات مجموع العظات التي عثر عليها الأب أنطوان فنغر في دير ستافرو نيكيتا في جبل آثوس، سنة ١٩٥٥. وكان لهذا الاكتشاف الوقع العظيم عند كلّ المعنيّين بدراسة آثار الذهبيّ الفم، ولا سيّما لما حمله المخطوط من جليل المعطيات بشأن لاهوت المعموديّة وتقاليد الاحتفال بالسرّ والإعداد له، ومنها الانخراط في سلك الموعوظين وتلقّن إرشادات التهيئة إبّان الصوم»...

الخُطَب ٢٧ ـ ٣١ اللاهوتيّة، لغريغوريوس النزينزيّ وفي أنّ الله لا يمكن إدراكه، ليوحنّا الذهبيّ الفم

منشورات المكتبة البولسيّة، جونية، ١٩٩٢ و١٩٩٣، ١٨٠ و١٨٢ صفحة

كتابان صدرا في سلسلة، «أقدم النصوص المسيحيّة»، فرع «سلسلة النصوص اللاهوتيّة»، بالتعاون مع «رابطة معاهد اللاهوت في الشرق الأوسط»، الأوّل نقله عن اليونانيّة الأب حنّا الفاخوريّ، والثاني نقله الأب جورج خوّام البولسيّ.

إنّ النصوص المسيحيّة القديمة هي كنز لا يزال في معظمه مخفيًا على العالم العربيّ، مع أنّ الفكر اللاهوتيّ الذي نجده في هذه النصوص ينسجم مع عقليّة الشرق التي تركّز على الرؤيا والتأمّل. ولذلك، قرّرت «رابطة معاهد اللاهوت في الشرق الأوسط»، منذ عدّة سنوات، أن تنشر في اللغة العربيّة الكثير من مؤلّفات آباء الكنيسة، على نحو ما نُشرت في كثير من اللغات الأجنبيّة.

إنّ القدّيس يوحنّا الذهبيّ الفم هو أشهر من أن نحتاج إلى التعريف به. أمّا العظات الخمس، التي يُثبت فيها أنّ الله لا يمكن إدراكه، فهي ردّ على البدعة الإنوميوسيّة، المنبثقة من البدعة الأريوسيّة، والقائلة بأنّ معرفة الآب ممكنة، لا بل بأنّ الله لا يعرف عن ذاته أمرًا يزيد على معرفتنا له. هذه البدعة اطّلع عليها يوحنّا بكلّ تفاصيلها التاريخيّة واللاهوتيّة، إذ قد عاصرها وعاش معها جنبًا إلى جنب في مدينته أنطاكية.

ومن جهة أخرى، فمن المعروف أيضًا أنّ القدّيس غريغوريوس النزينزي كان خطيبًا مفوّهًا جمع في صدره الحضارتين الإغريقيّة والمسيحيّة. والخطب الـ ٤٥ هي أروع ما تركه لنا. وضعها يوم كان أسقفًا في القسطنطينيّة. وتُسمّى خطبًا لاهوتيّة، لكونها تبحث في الله نفسه، في وحدته وثالوثه، وهي التي أكسبت غريغوريوس لقب «اللاهوتيّ»، وجاءت ردًّا على البدعة الأريوسيّة.

ليست نصوص هذين الكتابين قراءة «روحيّة» سهلة يستفيد منها القارئ العاديّ، بل هي أبحاث لاهوتيّة نُشرت لتكون في متناول طلاّب اللاهوت وأصحاب الاختصاص. زد على ذلك أنّ معظم المؤلّفات القديمة تبدو لنا على شيء كثير أو قليل من البعد عن عقليّتنا العصريّة، فتتطلّب مطالعتها وفهمها مشقّة ليست في إمكان جميع القرّاء.

ونختم هذا التعريف الوجيز بالثناء على الأبوين الفاضلين اللذين نقلا هذه النصوص إلى العربيّة، فقد جاءت ترجمتهما أمينة للنصّ الأصليّ، سلسة تلذّ قراءتها، ولكنّنا نرى أنّ حضرة الأب حنّا الفاخوريّ يستعمل هنا وهناك ألفاظًا قد يستصعبها بعض القرّاء. أمثال على ذلك: «إصلات الألسنة» (ص ٣٢) و«قِرى الغرباء» (ص ٣٢) و«الكلام القَذِع» (ص ٣٣) و«مَدبَرة الدبابير» (ص ٣٥). كما أنّنا نثني على المقدّمتين وما توردانه من معلومات وإيضاحات.

ض.ح.

إيريناوس أسقف مدينة ليون

تأليف الأب جورج رحمه الأنطوني

موسوعة «عظماء المسيحيّة في التاريخ»، ٥

منشورات المركز الرعويّ للأبحاث والدراسات، دير مار روكز الدكوانه (لبنان)، ١٩٩٣، ٢١٦ صفحة

هو الرقم الخامس من موسوعة يريد لها صاحبها، مؤلّف هذا الكتاب، أن تشمل نحو مائتي مصنّف تتناول وجوهًا من أعلام المسيحيّة توزّعوا بين القرن الأوّل الميلاديّ والقرن العشرين. وقد أراد الكاتب أن يسلك نهجًا وسطًا بين التعميم والاختصاص، لأنّ المراجع العربيّة لمثل الموضوع الذي يعالجه غير متوفّرة إطلاقًا. لذا سوف يجد المثقّف العاديّ ما يشبع رغبته في الاطّلاع إلى حدّ بعيد، في حين يقبل طالب التبحّر بما يقدّم له موجزًا على أمل رجوعه إلى المزيد من المصادر المتخصّصة المعروضة له في الكتاب.

ومن حسنات هذا المصنّف أنّه يدرس في مرحلة أولى (صفحة ١ إلى ١٤٧) شخصيّة إيريناوس وتعليمه، ويعرض في مرحلة ثانية نصوصًا مختارة من تأليفه. وفي الختام عدّة ملحقات مفيدة نتوقّف قليلاً عند ثانيها. وهو كناية عن معجم لكلمات أساسيّة وردت في الكتاب. فمع تقديرنا لِما بذله المؤلّف من جهد لنقل تلك المفاهيم إلى العربيّة، إلاّ أنّنا نشير إلى بعض الأغلاط التي يمكن تحاشيها في طبعة ثانية لتعميم الفائدة. من ذلك، في الصفحة ١٦٧، أنّ «ألباتريباسيان» هم الذين يقولون بصلب «الأب» في حين يجب استعمال كلمة «الآب». وفي الصفحة ١٦٨، الرقم ٩، جاء أنّ البيغين - أي الـ Béguines لا الـ Beguine كما ورد في الكتاب - هنّ متعبّدات من بلاد الباسك. والصحيح أنّهنّ عُرفنَ أكثر ما عُرفنَ في هولّندا وبلجيكا وألمانيا. ولعلّ الكاتب سها فقرأ في أحد مراجعه الفرنسيّة Pays Basque بدلاً من Pays Bas... - وورد في الصفحة ١٦٩، الرقم ١٢، صيغة «الدوسيتيّة» (docétisme) وفي صفحة ١٧١، الرقم ١٧، اسم Marcion بالصيغة التالية: «مارسيون»، والأصحّ أن تنقل الكلمتان على النحو الآتي: «الدوقيتيّة»

و«مرقيون». نحرف «C» في كِلاَ اللفظتين يُلفظ أصلاً على نحو ما «يلفظ حرف «K»»، ودرجت العربيّة الفصحى على نقله بحرف «قاف». نقول هذا رغبةً منّا في توحيد نقل الأسماء والكلمات الأجنبيّة إلى العربيّة توحيدًا يستند إلى قواعد علميّة.

وقد ترجم المؤلّف كلمة quiétisme (ص ١٧٣، رقم ٢٦) بلفظة «اغتباطيّة» وهذا في نظرنا غير مقبول، إذ إنّ الكلمة الفرنسيّة تشير لا إلى الاغتباط بل إلى الهدوء والسكينة، والأفضل نقلها إلى العربيّة بكلمة «السكينيّة».

وكذلك لا نوافق حضرة المؤلّف على تعريبه كلمة Chartreux كما فعل: الشارترو (الرقم ٤٢، ص ١٧٨) مستندًا إلى الصيغة الفرنسيّة إذ درج من سبقنا من المعرّبين على نقل الكلمة عن الأصل اللاتيني فقالوا «الكرتوزيّون» نسبةً إلى Cartusiani.

ونشير ختامًا إلى غلطتين، لعلّهما طباعيّتان: Aufklerung (عصر الأنوار - ص ١٧٦) هي في الحقيقة Aufklärung، وKulturkamph (صراع الثقافة، ص ١٧٩) هي في صيغتها الصحيحة Kulturkampf.

هذا وإذ نشكر للأب رحمه جهوده للتعريف بالسالف الصالح، ندعوه إلى الإسراع في تحقيق برنامجه الواسع.

أ.ك.ح.

قصّة حياة، تريز مرتان

تأليف غي غوشيه

نقلها عن الفرنسيّة الأب يوسف قوشاقجي

سلسلة «بحوث في تراث الكرمل» ٣، توزيع الرهبانيّة الكرمليّة في لبنان، ١٩٩٢، ٣٠٨ صفحة

لا يعرف القرّاء عادةً من حياة تريز الطفل يسوع (تريز مرتان) إلاّ ما ورد في السيرة الذاتيّة التي وضعتها نزولاً عند رغبة رئيساتها والتي سُمّيت «سيرة نفس» (Histoire d'une âme)، ولقد سبق للقدّيسة أن قالت «إنّها اختصرت حياتها الرهبانيّة اختصارًا كبيرًا». ولكنّها نسيت أنّها تركت أيضًا «رسائل وقصائد وتمثيليّات ترفيهيّة وصلوات ومذكّرات مختلفة»، يُضاف إليها شهادات المعاصرين لها من رسائل ومحادثات أخيرة ومذكّرات شخصيّة وشهادات في الدعاوى، من غير أن ننسى محفوظات دير الكرمل ومحفوظات تلك الحقبة إلخ. فالكثير من هذه النصوص يُعزّز ويكمّل سيرة تريز نفسها، لأنّها تعبّر فيها عن ذاتها على وجه تامّ، شأنها في ذكرياتها.

كلّ ذلك كان يستدعي إذًا سيرة جديدة لفائدة قرّاء لا يعرفون إلى الآن تريز مرتان «كما كانت في الحقيقة»، إذ إنّه، كما ورد في توطئة الكتاب، «قليل من القدّيسين أسيء فهمهم في حياتهم، كما كان شأنها في حياتها. وبعد وفاتها، تضاعف سوء الفهم لها أحيانًا، فصارت فريسة الإفراط في الإكرام العاطفيّ الذي خانها، وفريسة لُغتها أيضًا، وهي لغة القرن التاسع عشر، التي لوّنتها التقوى المعاصرة لها، فكانت عائقًا يجب تخطّيه».

ومَن يطالع هذه السيرة الجديدة يستطيع أن يقدّر مشقّة العمل الذي قام به المطران غي غوشيه، علمًا بأن نشر كلّ ما كتبته القدّيسة تريزيا قد استغرق لا أقلّ من ٨٥ سنة. فجاء مؤلّفه مطابقًا لِمَا تقتضيه اليوم قواعد هذا الفنّ الأدبيّ من دقّة وواقعيّة وابتعاد عن الإفراط في المديح.

وحقّق رغبة هذا الكتاب، وهي أن تُعرف تريزيا كما هي، «وإن خسرت بعضًا من وهج براءتها».
أمّا عن الترجمة إلى العربيّة، فقد عُرف الأب يوسف قوشاقجي ببساطة إنشائه ومتانته.
وهناك ملاحظة واحدة: فقد كتب: «الأخت تريز للطفل يسوع»، مع أنّ الأفضل أن يقال: «تريز الطفل يسوع»، علمًا بأنّه كتب في موضع آخر «يوحنّا الصليب»، لا «يوحنّا للصليب».
أ.ص.ح.

مخطوطات السيرة الذاتيّة

تأليف القدّيسة تريزيا الطفل يسوع

قدّم لها وعرّبها، المطران إلياس نجمه

سلسلة «دراسات كرمليّة»، ٤، منشورات المكتبة البولسيّة، بيروت ـ جونيه، ١٩٩٣، ٢٥٥ صفحة

لا شكّ في أنّ عنوان هذا الكتاب يدعو إلى الاستغراب، فقد يخيّل إلى القارئ للوهلة الأولى أنّه أمام دراسة علميّة لمخطوطات سيرة تريزيا الطفل يسوع الذاتيّة، في حين أنّ الكتاب هو السيرة الذاتيّة بحسب المخطوطات الأصليّة، ومن هنا أهمّيّته. وتلك المخطوطات هي ثلاث وجّهتها تريزيا إلى ثلاثة أشخاص مختلفين، في فترات متعاقبة بين ١٨٩٥ و١٨٩٧. وقد رُتّبت هذه النصوص بحسب تسلسلها التاريخيّ، ونقلها حضرة المطران نجمه إلى العربيّة مع عدّة مقدّمات مفيدة: إحداها عن النصوص نفسها، وأخرى في الحياة الرهبانيّة، وواحدة في روحانيّة تريزيا. والترجمة سلسة تساعد القارئ على التجاوب مع نصّ الكرمليّة القدّيسة الذي هو من روائع النصوص الصوفيّة المسيحيّة.

ملاحظة سريعة في الختام: جاء في الصفحة ٦٧ تعليقًا على إحدى الصور أنّ بيت الأسرة كان في مدينة «البويسّونه» وهو غلط فاحش إذ «البويسونه» هو اسم المنزل نفسه، ولعلّ الشطط متأتٍّ عن قراءة سريعة لكلمة Villa وتعني أصلاً البيت الريفيّ، فخُيّل إلى مَن أُوكل إليه التعليق على الصورة أنّها Ville أي المدينة...
ك.ح.

إلهنا يتألّم

تأليف الأب فرنسوا فاريون

نقله إلى العربيّة الأب كميل حشيمه اليسوعيّ

دار المشرق، بيروت، ١٩٩٣، ١١٩ صفحة، مجلّد، قميص ملوّن

الأب فرنسوا فاريون اليسوعيّ (١٩٠٥ ـ ١٩٧٨) علم من أعلام الفكر الروحيّ وأحد أبرز المساهمين في تجديد مقاربة الحقائق المسيحيّة. فقد وُهب من حدّة الذكاء وشمول الرؤيا ورهافة الحسّ واتّساع الثقافة، فضلاً عن رسوخ الفضيلة والتقوى، ما خوّله أن يعرض لأصعب عقائد الإيمان إدراكًا، بأسلوب سهل مستساغ نيّر. وخلّف عدّة مؤلّفات في هذا المجال، لعلّ أهمّها كتاب **فرح الإيمان بهجة الحياة** الذي ما إن نُقل إلى العربيّة حتّى راج رواجًا منقطع النظير في بلدان الشرق الأدنى كافّة، وأعيد طبعه بعد أسابيع قليلة على صدوره.

واليوم يُدفع إلى القارئ العربيّ كتاب آخر من نتاج ڤاريون بعنوان **إلهنا يتألّم**، وإنّه في الحقيقة عنوان يدعو، أوّل وهلة، إلى الاستغراب. فقد يتساءل بعضنا: هل يُعقل أن يتألّم الله؟ وهل يمكن أن ينال الحزنُ من صفاء الألوهة بتنزّهها وكمالها؟ إلاّ أنّ صاحب الكتاب لم يخشَ مواجهة السؤال، وعالج موضوعه ببراعة قامت على الدقّة والتدقيق، والشمول وبُعد النظر، إلى خبرة في شؤون الفكر والروح، ممّا لا يَدَع للمطالع مجالاً للشكّ أو التردُّد. قال:

«إلهنا يتألّم»، يتألّم معنا ويعاني همومنا، لأنّه المحبّة ويحبّنا. إلهنا يتألّم، وهذا ما يبدو بالعفويّة، وما يُظهره الكتاب المقدّس، وما يثبته إعمال الفكر، وما يتجلّى من خلال الشعر والشعور، وما تُقرّه خبرةُ المتصوّفين. وتِلْكُم مادّة فصول الكتاب الخمسة، الدسمة البليغة على إيجازها.

ولقد يعاني القارئ، في مسيرته عبر مطاوي الصفحات، بعض المشقّة، إذ الموضوع شائك وإن شائق، والسبل المؤدّية إلى استجلائه وعرة، إلاّ أنّ التدرّج فيه يفضي، آخر الأمر، إلى تسنّم القمم، والقمّة تشرّع أبواب الآفاق وتوسّع مجال الرؤية.

ك.ح.

شهود يهوه أنبياء كذبة

ردّ لاهوتيّ على شهود يهوه

تأليف خليل كفوري

بيروت، ١٩٩٣، ٢٣٥ صفحة

العنوان عنيف يُجفِل القارئ بادئ بدء لخشيته أن يكون أمام كتاب مجادلٍ مترمّت ضيّق الصدر والأفق. إلاّ أنّ المضمون على غير ذلك، والمؤلّف رصين إذ هو «ردّ لاهوتيّ» اضطرّ صاحبه إلى التصدّي لشهود يهوه بشدّة منذ البداية - أي منذ العنوان - ليلفت انتباه قارئيه. ونحن نتفهّم لهجته الشديدة وإن كنّا لا نوافقها كلّ الموافقة، فشهود يهوه لا يتورّعون عن استعمال شتّى الوسائل والتستّر وراء أنواع السفسطات ليهاجموا علانيةً الكنيسة وأبناءها.

كتاب الدكتور خليل كفوري ليس الأوّل في بابه، فقد صدرت قبله بالعربيّة نحو عشرة كتب، من أشهرها اثنان للأب جبرائيل فرح البولسيّ: **وجهًا لوجه مع شهود يهوه**، و**شهود يهوه في الميزان**، وواحد للأب جورج عطيّة: **مناظرة علنيّة مع شهود يهوه**، وآخر لإسكندر جديد: **بدعة شيوع يهوه ومشايعيهم**، وآخر لعطا ميخائيل بعنوان **شهود يهوه ذئاب خاطفة**، وسواها ذكرها المؤلّف في لائحة مراجعه وهي غنيّة. ولئن دلّ ذلك على شيء فعلى أهمّيّة الموضوع وآنيّته، لا سيما أنّ أتباع الجماعة منتشرون في بقاع كثيرة من شرقنا العربيّ يحاولون بثّ تعاليمهم، على الرغم من أنّ السلطات المدنيّة نفسها لا تقرّ بشرعيّة وجودهم لرفضهم كلّ سلطان! فكيف نفسّر الحرّيّة التي يتمتّعون بها فيسرحون ويمرحون؟

ونشير ختامًا إلى أنّ ثمّة مؤلّفًا آخر في الموضوع نفسه صدر مؤخّرًا لم يذكره الدكتور الكفوري، هو كتاب بقلم الأب الياس زحلاوي عنوانه: **شهود يهوه. من أين؛ إلى أين؟** (دمشق، ١٩٩١).

ك.ح.

The Role of Religion in Conflict Situations
Edited by the Middle East Council of Churches
Beirut, 1991, 316 pages

دور الدين في حالات النزاع
منشورات مجلس كنائس الشرق الأوسط، بيروت، ١٩٩١، ٣١٦ صفحة

هذا الكتاب هو حصيلة لقاء موسّع جرى في قبرص بين ٢٣ و٢٧ نيسان في السنة ١٩٩٠، حول دور الدين في أوضاع يسود فيها النزاع بين أطراف من أديان مختلفة. وقد شاركت فيه بعثات من ثلاثة مجالس كنائس مختلفة هي: مجلس كنائس الشرق الأوسط، المجلس الإيرلندي للكنائس، ومجلس إفريقيا الجنوبيّة للكنائس. وشارك أيضًا في هذه الندوة ممثّلون من مجلس إفريقيا للكنائس، ومجلس أوروبّا للكنائس، وممثّلون لمؤسّسات متعدّدة مسكونيّة وأكاديميّة عاملة في حقل الاجتماع الديني. والواضح أنّ هؤلاء الممثّلين والمشاركين ملتزمون في كنائس أو جمعيّات تعيش في أوضاع يغلب فيها العنف والحروب المدنيّة والأهليّة.

ومن أهداف الندوة، بالإضافة إلى البحث في «وضعيّة الدين في حالات النزاع»، السعي إلى تحديد ماهيّة العلاقات بين الأديان المختلفة في تلك الحالات، والإجابة عن السؤال التالي: «هل هناك نماذج مشتركة من الأجوبة حيال النزاعات الحاليّة»؟ والردّ على سؤال آخر: «هل عندنا نوع من التضامن الفعليّ والعمليّ نستطيع أن نحدّده معًا ليكون قاعدة ممارسة في المستقبل؟».

وهذان السؤالان وغيرهما، وخصوصًا دور الدين في تغذية العنف والنزاعات، كانت في صلب الكثير من الدراسات والأبحاث التي قدّمها مشاركون من إيرلندا وفلسطين وقبرص والسودان ولبنان... كما حصلت مداخلات ذات طابع كتابي ولاهوتي صرف تسليط الضوء على جانب تحوّل الدين إلى داعية سلام في أيّامنا الحاضرة. وقد خلص غالبيّة المحاضرين إلى ضرورة قبول التعدّد الديني كأساس لكلّ حوار، وإلى اعتباره عنصر تغيير وتقدّم، وأن لا يترك الدين شعارًا يختبئ وراءه متعصّبون، لأنّ في ذلك ضررًا يلحق بالدين والمتديّن معًا.

سليم دكّاش

Myths from Mesopotamia
Creation, The Flood, Gilgamesh, and others
Translated with an introduction and notes by Stephanie Dailey,
Oxford University Press, Oxford, New York, 1990, 337 pages

الباحثة ستيفاني دايلي ساهمت في عدد من حملات التنقيب عن الآثار في الشرق الأدنى، ونشرت لوحات كثيرة وجدتها البعثة الأثريّة البريطانيّة إلى العراق، ولها كتاب عن تلك الاكتشافات بعنوان Mari and Karana طُبع عام ١٩٨٤. ومن نشاطاتها أيضًا تدريس اللغة الأكاديّة في عدّة جامعات لا سيّما في أكسفورد وادنبره.

أمّا كتابها الحاضر فينقل إلى الإنكليزيّة بضعة أساطير من بلاد ما بين النهرين كُتبت أصلاً بالأكاديّة وتروي قصص الخلق والطوفان وملحمة جلجامش الشهيرة وغيرها من الأساطير. وترجمة ستيفاني دايلي تمتاز بأنّها أفادت ممّا ورد في اللوحات المكتشفة حديثًا من معلومات لها علاقة

بالقواعد أو المفردات، كما أنّ المعرّبة كتبت لكلّ من القصص المنفرلة مقدّمة تزخر بالمعلومات التاريخيّة أو النقديّة. وقد ختمت كتابها بمعجم للآلهة والأماكن والألفاظ الرئيسة، فضلاً عن لائحة وافية بالمصادر لا تقلّ عن ستّ صفحات.

هذا الكتاب مجلّد مع قميص مصوّر، ولكن المؤلّفة أصدرت سنة ١٩٩١ طبعة أخرى دون الأولى إخراجًا، ولكنّها متقنة الصنع، في سلسلة World's Classics بأوكسفورد أيضًا.

ك.ح.

كتب أُهديت إلى إدارة المجلّة

● **مدّ بلا جزر**، بقلم الدكتورة مؤمنة بشير العوف، دار المنار، بيروت، ١٩٩٢، ٢٧٢ صفحة. المؤلّفة باحثة متخصّصة في التصوّف الإسلاميّ، وتكتب في النقد الأدبيّ وتاريخ الفكر، ولها تجربة مع الشعر. أمّا كتابها هذا فهو رواية.

● **شراع بلا مرسى**، بقلم الدكتورة مؤمنة بشير العوف، دار المنار، بيروت، طبعة ثانية، ١٩٨٥، ١١٢ صفحة. ديوان شعر. من قصائده: أوهام العذارى، حبّ وكبر، الموعد الأزليّ، الزورق العائد، عندما يموت الحلم. وللشاعرة ديوان ثانٍ بعنوان **ترنيمة للحرب والبراءة** (١٩٨١).

● **ألم وأمل**، بقلم الأب لويس الهاشم الأنطونيّ، دار الثقافة، بيروت، ١٩٩٢، ١٣٦ صفحة. - سيرة وجدانيّة يتلاقى فيها اللاهوتيّ والأديب على خلفيّة ألم مظلم ظالم يبدّده أمل منير.

● **قال الراوي... ٦٥ حكاية قصيرة**، بقلم الأب سامي حلاّق اليسوعيّ، منشورات الآباء اليسوعيّين في مصر، القاهرة، ١٩٩٣، ١٦٠ صفحة. - من وراء هذه القصص الرمزيّة في أغلبها، معنى تُرك للقارئ استنتاجه.

● **إستقلال لبنان. اليوبيل الذهبيّ (١٩٤٣ - ١٩٩٣)**، إعداد الدكتور عصام خليفة، منشورات الحركة الثقافيّة، أنطلياس (لبنان)، ١٩٩٣، ١٤٨ صفحة. - وثائق تاريخيّة وتراجم وبيبلوغرافيا تمتّ إلى استقلال لبنان.

● **حوار وبشارة. تأمّلات وتوجيهات في شأن الحوار بين الأديان والتبشير بالإنجيل**، إصدار المجمع البابويّ للحوار بين الأديان، منشورات المكتبة البولسيّة، بيروت - جونيه، ١٩٩٣، ٨٤ صفحة. - الحوار والتبشير مهمّتان ضروريّتان، فعلى المسيحيّ أن يحسن الالتزام بهما معًا.

من معاجم دار المشرق

المنجد في اللغة والأعلام

الطبعة ٣٢، ١٩٩٢، ١٧٦٠ صفحة، رسوم وخرائط ولوحات ملوّنة

المنجد فرنسيّ – عربيّ

الطبعة ٤، ١٩٨٩، ٩٨١ صفحة، رسوم ولوحات ملوّنة

المنجد الأبجديّ

الطبعة ٩، ١٩٩٣، ١١٧٤ صفحة، رسوم ولوحات وخرائط ملوّنة

الفرائد الدرّيّة عربيّ – إنكليزيّ

الطبعة ٥، ١٩٨٩، ٩١٥ صفحة

المنجد في الحروف وإعرابها

الطبعة ٢، ١٩٨٧، ١٢٧ صفحة

المنجد في الأمثال والحِكم والفرائد اللغويّة

عربيّ - فرنسيّ، فرنسيّ - عربيّ، ١٩٨٣، ٤٨٤ صفحة

قاموس سريانيّ – عربيّ – فرنسيّ – إنكليزيّ

١٩٦٣، ٤٢٣ صفحة

الموسوعة في علوم الطبيعة، بقلم إدوار غالب

٤ أجزاء، طبعة ٢، ١٩٨٨، ٢٣٩٠ صفحة، مصوّر

فهارس المشرق

للسنة السابعة والستّين

١٩٩٣

فهرس أوّل

مقالات السنة

الجزء الأوّل (كانون الثاني - حزيران): موقع «الشعور والعاطفة» في الاختبار الدينيّ، بقلم الأب سليم دكّاش اليسوعيّ (٧ - ٢٣) = تكريم القدّيسين مظهر من مظاهر علم اللاهوت الشعبيّ، بقلم الأب توم سيكينغ اليسوعيّ (٢٥ - ٤٧) = الحبّ الإلهيّ عند يوحنّا الصليب وعرفاء المسلمين، بقلم الدكتور سميح دغيم (٤٩ - ٦١) = الظهورات بين الحقيقة والخيال، بقلم سامي حلاّق اليسوعيّ (٦٣ - ٩٤) = العلوم التفسيريّة الإسلاميّة عرض موجز، بقلم أهيف سنّو (٩٥ - ١٣٠) = أسباب زوال الكنيسة في إفريقيا الشماليّة بعد الفتح العربيّ، بقلم الأب بولس دِسيزيه اليسوعيّ (١٣١ - ١٥٣) = قراءة رسائل البابا يوحنّا بولس الثاني عن الأزمة اللبنانيّة، بقلم الأب موريس ماري مارتان اليسوعيّ (١٥٥ - ١٦٧) = في الذكرى الثلاثين لوفاة لويس مسينيون (١٩٦٢ - ١٩٩٢) بعض رسائل لويس شيخو إليه، تحقيق الأب كميل حشيمه اليسوعيّ (١٦٩ - ١٧٦) = الهجرة اللبنانيّة في عهد الانتداب (١٩٢٠ - ١٩٤٢)، بقلم الدكتور بطرس لبكي (١٧٧ - ٢٠٥) = قضيّة مياه منطقة نهر الكلب بين التاريخ والقانون، بقلم هيام ملاّط (٢٠٧ - ٢٣٣) = «المقامات النصرانيّة» لابن ماري: المقالة الثالثة، تحقيق د. وحيد صبحي كبابه (٢٣٥ - ٢٤٢) = رُوكُس بن زائد العُزَيزيّ صوتٌ صارخ في

البادية، بقلم سامي حلاّق اليسوعيّ (٢٤٣ ـ ٢٥٣) = وقفة مع كتاب «حقوق الإنسان في الإسلام»، بقلم الدكتور جورج جبّور (٢٥٥ ـ ٢٦٥) = مراجعة الكتب: وصف ١٥ كتابًا بالعربيّة و٣ كتب بالفرنسيّة (٢٥٥ ـ ٢٨١).

الجزء الثاني (تمّوز ـ كانون الأوّل): المسيحيّة والحداثة: حوار في الغرب ونزاع في الشرق؟، بقلم الأب سليم دكّاش اليسوعيّ (٢٩٥ ـ ٣١٤) = الحوار الإسلاميّ المسيحيّ في لبنان: محاولات عابرة أم إنجازات ثابتة؟، بقلم الأب كميل حشيمه اليسوعيّ (٣١٥ ـ ٣٢٨) = الشعر والحداثة، بقلم الدكتور ديزيره سقّال (٣٢٩ ـ ٣٤٠) = الكرما والترفّع في قصص جبّور عبد النور، بقلم الدكتور ربيعة أبي فاضل (٣٤١ ـ ٣٦٨) = عمر بن الفارض وحياته الصوفيّة من خلال قصيدته التائيّة الكبرى. دراسة تحليليّة بلاغيّة، بقلم الأب جوزيف سكاتولين (٣٦٩ ـ ٤٠٠) = مقالة للفيلسوف نجم الدين عن فرق النصارى، في رواية المؤتمن ابن العسّال. اعتقاد النساطرة واليعاقبة في المسيح وماهيّة الاتّحاد، تحقيق الأب سمير خليل سمير اليسوعيّ (٤٠١ ـ ٤٤١) = بعد مرور ٢٥ سنة على رسالة البابا بولس السادس العامّة «الحياة البشريّة»، بقلم الأب روبير كليمان اليسوعيّ (٤٤٣ ـ ٤٥٩) = محاولة بيليوغرافيّة في آثار الباقلاّني، بقلم الدكتور بسّام عبد الحميد (٤٦١ ـ ٤٩٠) = الطبيعة والعبادة في بلاد كنعان، بقلم الخوري جورج كامل (٤٩١ ـ ٥٠٣) = «معالم اللغة»: معجم غير منشور للمرحوم المحامي نجيب خلف، بقلم الأستاذ إبراهيم يوسف خلف (٥٠٥ ـ ٥١٦) = حول كتاب «الصداقة» للدكتور منوال يونس، بقلم الأب كميل حشيمه اليسوعيّ (٥١٧ ـ ٥٢١) = مراجعة الكتب: وصف ٢٧ كتابًا بالعربيّة وكتابَين بالإنكليزيّة وكتاب بالإيطاليّة (٥٢٢ ـ ٥٤١).

فهرس ثانٍ

أسماء كتبة «المشرق» ومقالاتهم

فهرس ثالث

المطبوعات التي ورد وصفها

في السنة السابعة والستّين

١ - المطبوعات العربيّة

١ ـ المطبوعات الأجنبيّة

فهرس رابع

موادّ السنة

على طريقة حروف المعجم

شروط الكتابة في «المشرق»

- تصدر **المشرق** مرّتين في السنة (كانون الثاني/يناير، وتمّوز/يوليو) وفي نحو ٥٠٠ صفحة لمجموع الجزءين.
- يُرجى من السادة المؤلّفين إرسال مقالاتهم مطبوعة على الآلة الكاتبة أو مكتوبة **بخطّ واضح**.
- لا تُعاد مخطوطات المقالات إلى أصحابها، سواء نُشرت أو لم تُنشر.
- جميع الحقوق محفوظة لمجلّة المشرق.

بدل الاشتراك عن السنة الواحدة

في لبنان وسورية	٧ دولارات أميركيّة (أو ما يعادلها)
في البلاد العربيّة (بما فيه تكاليف الإرسال)	١٥ دولارًا أميركيًا
في البلدان الأخرى (بما فيه تكاليف الإرسال)	٣٠ دولارًا أميركيًا

Abonnement annuel

Liban et Syrie	7 dol. U.S. (ou leur équivalent)
Pays arabes (frais de port compris)	15 dol. U.S.
Autres pays (frais de port compris)	30 dol. U.S.

Recensions de livres
Autour du livre *Aṣ-Ṣadāqa* de Manuel Younès (Camille Hechaïmé); Šukrī Ḥaǧǧī: *Maǧallat «Afkār» wa dawruhā fi-l-ḥaraka al-adabiyya al-urduniyya 1966-1886* (C. Hechaïmé); Nadā Kfoury Khoury: *Tadwīn ru'ūs al-aqlām*, Liliane Karam: *I'ādat al-Kitāba*, Chahine Kallas: *At-taṣmīm*, Gina Abou-Fadel: *at-talḫīṣ* (M.T.); Rabī'a Abi-Fadel: *Fawzī al-Ma'lūf* (A. al-Ghazāl); *Fihris maḫṭūṭāt maktabat al-ma'had al-'ālī li-d- dirāsāt al-islāmiyya* (C.H.); Georges Jabbour: *Al-'Urūba wa-l-Islām fi-d-dasātīr al-'arabiyya* (C.H.); *Waṯā'iq 'aṣriyya fī sabīl al-ḥiwār bayna - l-masīḥiyyīn wa-l-muslimīn* (C.H.); *Méthode rhétorique et herméneutique* (A. Sinno); Paolo Dall' Oglio: *Speranza nell' Islām* (S. Daccache); Ḥusayn al-'Awdāt: *Al-'Arab an-naṣārā* (S.D.); Fadel Sidarous: *Man antī ayyatuhā -l- Kanīsa?* (Ign. Abdo Khalifé); F. Sidarous: *Sirr al-Lāh aṯ-ṯa-lūṯ al-aḥad* (I.A.Kh.); Thomas Michel: *Madḫal ilā-l-'aqīda al-masīḥyya* (I.A.Kh.); Cyrille S. Bustros: *Maryam al-'aḏrā' umm rabbina Yasū' al-masīḥ* (C.H.); Albert Abouna: *Tārīḫ al-Kanīsa as-suryāniyya aš-šarqiyya min intišār al-masīḥiyya ḥattā maǧī' al-Islām* (C.H.); Boulos Féghali: *Inǧīl Yūḥannā. Dirāsāt wa ta'ammulāt* (Soubhi Hamoui); B. Féghali: *At-tārīḫ al-Kahanūtī* (S.H.); Jean Chrysostome: *Huit catéchèses baptismales; - De l'incompréhensibilité de Dieu* (S.H.); Grégoire de Nazianze: *Discours théologiques 27 à 31* (S.H.); Georges Rahmé: *Īrīnāus usquf madīnat Lyon* (C.H.); Guy Gaucher: *Histoire d'une âme. Thérèse Martin* (S.H.); Thérèse de l'Enfant-Jésus: *Les manuscrits autobiographiques* (C.H.); Fr. Varillon: *Ilāhunā yata'allam* (C.H.); Khalil Kfoury: *Šuhūd Yahweh anbiyā' kaḏaba* (C.H.); M.E.C.C.: *The Role of Religion in conflict situations* (S.D.); St. Dailey: *Myths from Mesopotamia. Creation, the Flood, Gilgamesh, and others* (C.H.); Livres reçus par la revue 519